

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Efecto de lo inconsciente en-cuerpo: la sustancia gozante en Lacan

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Alberto Raymondi Abendaño

Director
José Miguel Marinas

Madrid, 2016

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**Efecto de lo inconsciente en-cuerpo:
la sustancia gozante en Lacan.**

Tesis para optar al grado de doctor
presentada por

José Alberto Raymondi Abendaño

Bajo la dirección de

José Miguel Marinas

Madrid 2015

*A mis maestros,
a mis padres y hermanos,
Y, especialmente a esa mujer amada, mi mujer...,
quien ha hecho del amor algo nuevo.
Para ti...*

Agradecimientos

Agradecido de un proceso que lleva la marca de mi llegada a España. ¿Desde cuándo se gestó este deseo y quiénes han sabido alentarme y acompañarme hasta su realización? Alguna vez, mientras cursaba los últimos semestres de mi primera carrera universitaria e iniciaba de forma simultánea los estudios en filosofía, supe que en algún momento mi recorrido académico culminaría en la realización de un doctorado en la facultad de filosofía. Ese sería el término de mi periplo como estudiante universitario. Quizás lo que nunca, en aquél entonces, pude imaginar es que lo haría, ciertamente, en una Facultad de Filosofía pero a más de seis mil kilómetros de mi ciudad natal. Entonces, en primer lugar agradezco a esta casa de estudios que ha brindado su espacialidad para que este proceso termine.

Agradezco a cada uno de los profesores que a lo largo de mi formación universitaria me han enseñado a pensar críticamente, a tomar la investigación como un elemento imprescindible del saber. En esa larga lista innumerable de docentes, incluyo también a mis psicoanalistas que han facilitado la experiencia de lo inconsciente. A saber desde ese otro lugar que se hace cuerpo.

El camino recorrido me condujo hasta quien hoy ha sido mi director, compañero y amigo en este proceso de investigación: un maestro. Me refiero a José Miguel Marinas. Su escucha, paciencia y confianza en lo que podría llegar a realizar en este trabajo fue el sostén para seguir hasta el final.

Finalmente, están las personas que forman parte directa de mi vida familiar, mis amigos y, en especial, mi compañera de vida: mi amor. Marta García de Lucio ha acompañado en piel cada instante y momento de este trabajo. Ha sido mi aliada, mi apoyo incondicional. Ha revisado y leído con atención cada palabra e idea que en este trabajo está escrita. Su valoración ha sido para mí esencial. Su presencia, imprescindible.

Índice

Abstract	5
Preliminares	8
I. En los albores de un nuevo concepto en el psicoanálisis	13
1. Del campo libidinal y pulsional al campo lacaniano	16
1.1. <i>Una deriva en los conceptos de pulsión: pérdida de vida</i>	18
1.2. <i>Libido, un término incierto</i>	26
1.3. <i>Éxtasis libidinal, éxtasis de goce</i>	29
1.4. <i>El secreto de la libido para Lacan</i>	32
1.5. <i>El goce es la parte estancada de la libido</i>	36
2. El saber del cuerpo: sus des-bordes	39
2.1. <i>La sexualidad propiamente dicha por Lacan</i>	42
2.2. <i>El Principio desregulado del placer</i>	46
2.3. <i>Dialéctica del deseo</i>	49
2.4. <i>Un saber incorporado: trauma y afecto</i>	54
II. Gozar del inconsciente: un postulado antifilosófico	56
1. Lo inconsciente: el pliegue y despliegue lacaniano	58
1.1. <i>Impregnado de lenguaje</i>	58
1.2. <i>Interferido por la pulsión</i>	66
1.3. <i>Afectado de goce</i>	77
1.4. <i>Después de la lengua</i>	80
2. La sabiduría del inconsciente es su goce enigmático	87
2.1. <i>El saber se sitúa en el nivel del goce</i>	89
2.2. <i>Las palabras y los cuerpos, sustancia inextensa</i>	91

2.3. <i>Del sujeto y el parlêtre: un individuo aquejado de inconsciente</i>	96
2.4. <i>Lo diseminado de lo uno, somebody</i>	98
III. Del cuerpo, subversión de la sustancia	104
1. Hacia una escritura corporal	105
1.1. <i>Todavía un cuerpo: apuntes para una antibiología lacaniana</i>	108
1.2. <i>Espectros de un goce perdido</i>	117
1.2.1. <i>Modalidad negativa de un primer goce imaginario</i>	119
1.2.2. <i>Algo inmanente en lo trascendente</i>	125
1.3. <i>El régimen de un goce en tanto tal: lo espectral</i>	128
1.4. <i>Se propone un universal: el bug sexual</i>	138
1.5. <i>El no-todo en Lacan</i>	141
1.6. <i>Una sustancia gozante: en-cuerpo</i>	149
2. Acontecimiento de cuerpo: el síntoma	165
2.1. <i>Incidencias de un significante sinigual</i>	176
2.2. <i>El invento que permanece: una sustancia olvidada</i>	185
2.3. <i>Excursus interior: extimidad</i>	214
2.3.1. <i>Otra forma de nombrar lo íntimo</i>	217
2.3.2. <i>La intimidad de Agustín, su innovación</i>	219
2.3.3. <i>Las Confesiones, el tránsito y la veritas</i>	226
2.3.4. <i>Interioridad abierta, corazón éxtimo</i>	234
2.3.5. <i>(No) preciso es confesarlo: el intruso</i>	241
2.4. <i>Una respuesta de la existencia del sujeto</i>	244
2.4.1. <i>De vuelta al sintoma</i>	249
3. Decir el cuerpo: un imposible	258
3.1. <i>En los desfiladeros del realismo: el vacío de la significación</i>	261
3.2. <i>El sentido lacaniano de la castración. De la figura dramática a la incidencia lógica</i>	280
3.3. <i>Un discurso que sería de lo real: la escritura</i>	289

3.4. <i>Textura de los cuerpos heréticos</i>	300
3.4.1. <i>Una cuestión de existencia</i>	314
3.4.2. <i>Eróticas del cuerpo</i>	322
Conclusiones	330
Referencias bibliográficas	345

Abstract

This thesis has been titled: *The effect of the unconscious en-corps; the substance jouissante.*

The conceptions about the body in Psychoanalysis are under certain influence by the cartesian model. Although a tight relationship exists between psyche and soma, a difference is raised. It is not about separating analytically and conceptually those terms, but about the kind of conception that is held to operate with the notion of the unconscious. Lacan suggested an original conceptualization regarding this distinction between thought and body. He suggested a substance *other* that leaves the classic modern dualism. It addresses the substance *jouissante*. This thesis attempts to review that theoretical articulation in Jacques Lacan's work. To do such a review entails questioning conceptions about the body, the unconscious, and the significant that this psychoanalyst holds all along his thirty years of teaching.

It will be through this aspect of the word's function and the language's field, that the substance will be introduced in his teaching, in his theoretical proposals. Nevertheless, there are many authors in the thought tradition, that serve him as reference, source, and interlocutors, even as "mute interlocutors". Aristotle and Descartes, punctually, will be object of his interest in order to conceive that peculiar substance that the unconscious, the jouissance, the body, is. Is is not just Freud who orientates his proposals and innovations, but many other authors who remain apart from psychoanalysis; references that did not have any relevance for the viennese thinker and that, on the contrary, take a great importance. Many of them accompany the development that will be taken forward here, in what will be a sinuous path to approach the Lacan's subverted substance, the substance. This proposal of an innovating substance for psychoanalysis, proclaims itself as the main purpose of this research. Next to the thinking substance and the extended substance, *another* substance -which tells about human condition and about the singular of subjectivity-, emerges and is included in modern history. Therefore, in the frame of Lacan's notion of the unconscious -that at the same time we are trying to show as innovative in psychoanalysis-, the concepts of body and jouissance will be under study here. A review of such concepts will take us to a singular conception in his own work. Body, jouissance, and signifier, will result in a novel substance according to which we will attempt to elucidate from the lacanian teaching.

The concept “jouissance-body” raised by Lacan, tenders the coordinates to read the current time, and is also a conceptual device that involves a therapeutic practice. Each one of these conceptualizations points to that dimension of the human condition; of what without aspirations of universalization shows the invariant side of the subjectivity; of that space of the psychic -according to Freud’s notion- which is present since its absence in each of the actions and works of the “human reality”. In that task, Lacan is a faithful follower of the Viennese master. The analytical discourse does not remain outside the socio-political, since it addresses the substantial matter which gives life to that singularly human. This is addressed in this thesis research: what is that nuclear in the human condition -according to the title Arendt gave to her extraordinary work. The answer to that question, with no doubt, is variable. It is the question about the *Kern unseres wesen* that Freud raised and Lacan picked up later on, a question that, in our opinion, goes all along his work, deriving in different answers.

To that purpose, a rout with three parts -with its respective chapters and subchapters- has been disposed. The first section has been called: *At the dawn of a new concept in psychoanalysis*. There, the freudian concepts, that serve as references for the lacanian development and innovation, are displayed: it is about the concepts of libido and drive in Freud, body and sexuality. The second part is titled: *‘Jouir’ the unconscious: an anti philosophical postulate*. In it, part of the lacanian bet is unfolded under the coordinates of his conception of the unconscious: his perspective of the jouissance in the logics of the signifier, the word’s function and the language’s field. And finally, the third part is proposed under the title: *About the body, subversion of the substance*; the final bet regarding his conception of the body as substance *jouissante*.

The body that is found through this itinerary, leads to a conception that opens a style of reasoning, in the field of psychoanalysis, without precedents until now. We have raised the body as an *heretic texture*, a body tangled in the dimensions of the saying: real, symbolic, and imaginary. A body that is made from the Other of *lalangue* and from that radical otherness it is said something of an own body that *se jouit*. Language, and specifically the signifier, inscribes itself in a *realist* logic that has the originality of the lacanian thinking.

The signifier would be formulated, within Lacan’s realist perspective, in its *summit* taking itself as an *object*, as a *thing*. From such a conception, where the signifier would be its

own *excess*, the *ground* of the body is understood as an *excess* in itself since it is caused by the signifier. Its dimension is that of the *excess*, whether it is read in its semantic or of the letter - nonsense- side.

What is broken in the side of sense and happens in it, could be called *body*. That which exists in the very same suspension of all sense but appears in its field, it turns into a body. Its existence as a body exposes in itself the sense's breakdown. The psyche is the body, Lacan would even go beyond that when he proposes the notion of *parlêtre*: a *speaking being*. This body which speaks, does not know anything about it, psyche does not know it is body, and body does not know what it is itself. That is a mystery, the mystery of the body that talks, and while talking *jouit* and does not want to know anything about it. That is Lacan's radical bet. The secret of that body, of the psyche, is that it does not want to know anything about what *jouit* in the unconscious. It is about a body suspended in the frame of sense, that is the suspension, the substance's subversion. Which for Lacan is written the Real. The psyche is there for Lacan, what resides as subject *en-corps*: substance *jouissante*.

Thereby the body constitutes itself from a transcendent condition. This transcendency obeys to the signifier. This *excess* makes itself *en-corps*. Once it is conceived from this perspective, the body, challenges the transcendent dimension by making itself in an field of immanence. This immanent field is the very same body *jouissante*. If we take the gesture, that is proposed from the signifier raised in sense and nonsense summit, is the jouissance register what takes presence, an *excess* of body. The signifier *en-corps* could be written from that excess as *ecce-sex*: here is a sexed body. This *impossible* body, in its impasse, perhaps can be conceived as transcendent-immanent, on that *excess* signifier-en-corps. That body is a possibility of emancipation, for there is not other emancipation than the release of essences: this body is *absencial*, it exists. In sum, it is an *heretic body*.

Preliminares

L'affect est un effet -el afecto es un efecto-, en esta oración Lacan dice algo de lo que motiva este trabajo. Se trata del efecto de lo inconsciente que produce afecto. El afecto no está antes, no se expresa sino a partir de la incorporación *en cuerpo* de una instancia que encuentra su realidad en el significante, en la letra. El título de este trabajo podría contener inicialmente la siguiente palabra: “*Æfecto de...*”, con ella se condensaría en nuestra lengua lo que Lacan condensó en francés bajo el término *effect*, una palabra para decir afecto (*affect*) y efecto (*effet*), todo junto. Apenas una letra, “c” ofrece la marca de lo que se trata en eso del -afecto de efecto-. Una invención que dice de una afectación peculiar en las coordenadas de lo inconsciente. En español tendríamos que recurrir a esa letra en desuso que sería el (Æ o æ), con ella podríamos expresar la pertinencia de esta construcción semántica. En esa invención neológica se exhibe el marco de un nuevo concepto para el psicoanálisis: el goce. Æ sería la letra que *marca* algo de un excedente que ocurre en el significante y en el cuerpo cuando se escribe: *æfecto de lo inconsciente en cuerpo*. Acuñar esa *letra* en nuestra lengua para la invención lacaniana de *effect*, nos introduce en la materia de esta investigación.

La materia nos lleva directamente a la noción de sustancia en Lacan. Este término de larga extensión en el pensamiento occidental tiene un lugar privilegiado en la conceptualización de Jacques Lacan, según nuestra perspectiva. Suponerle ese lugar será de entrada una de las primeras hipótesis de este trabajo. Según nuestra lectura es evidente que así lo es, incluso desde el propio inicio de su enseñanza, cuando propone su concepción de símbolo y palabra como una *cosa*, un *objeto*. La palabra, “Es asimismo una acción”¹. Será por esta vertiente de la función de la palabra y el campo del lenguaje que la sustancia se hará presente en su enseñanza, en sus propuestas teóricas. No obstante, son muchos los autores de la tradición del pensamiento que le sirven de referencia, de fuente e interlocutores, incluso de “interlocutores mudos”². Aristóteles y Descartes, puntualmente, serán objeto de su interés para concebir esa sustancia peculiar que es lo inconsciente, el goce, el cuerpo. No es sólo Freud quien orienta sus propuestas e innovaciones sino muchos autores que están al margen del psicoanálisis; referencias que no tuvieron relevancia para el pensador vienés y que para el intelectual francés toman un relieve sin igual.

¹ Lacan, J. (2005) “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” en: De los nombres del padre. Buenos Aires. Paidós. p. 37.

² Žižek, S. (Ed.) (2006) Lacan, los interlocutores mudos. Madrid. Akal.

Muchos de ellos acompañan el desarrollo que aquí llevaremos adelante en lo que será un camino sinuoso para acercarnos a la sustancia subvertida de Lacan, la sustancia gozante. Esta propuesta de una sustancia innovadora para el psicoanálisis se erige como el principal propósito de este trabajo de investigación. Ante la sustancia pensante y la sustancia extensa emerge y se incluye en la historia moderna una *otra* sustancia que dice de la condición humana, de lo singular de la subjetividad. Entonces, en el marco de la noción de lo inconsciente para Lacan -que a su vez intentamos mostrar como innovador en el psicoanálisis-, los conceptos de cuerpo y de goce serán objeto de estudio aquí. Una revisión de tales conceptos nos llevará a su concepción singular en la obra de Lacan. El cuerpo, el goce y el significante, serán de una sustancia novedosa de acuerdo a lo que intentaremos dilucidar de la enseñanza lacaniana. Nuestra tesis gira entonces alrededor de este *æfecto* significativo, de la concepción que del cuerpo y del goce se puede construir a partir de *lalengua*. El psicoanálisis después de Lacan no es el mismo, sin embargo, aún quedan por abrir articulaciones teóricas que duermen en su letra.

Se ha dispuesto el trabajo en un ordenamiento de manera tal que cada una de las partes - que serán tres-, con sus correspondientes capítulos y subcapítulos, expresen en el título que se le asigna la afirmación que está sujeta a argumentación. Se trata cada una de ellas de las pequeñas tesis que intentamos justificar. El criterio para su desarrollo será el seguimiento de la relación temática que las mantiene en cierta continuidad conceptual. Esta continuidad “topológica” se encuentra definitivamente en la noción de cuerpo y goce: sustancia gozante. No se trata de una concepción explícita en la obra de Lacan, pensamos que es realmente una cuestión -problema teórico-, en su enseñanza. Son dos concepciones que atraviesan, junto a otras articulaciones, toda la obra psicoanalítica producida por Lacan pero que no han recibido el tratamiento teórico que exige su importancia. ¿Qué es el cuerpo, un cuerpo, para Lacan? ¿Cuál es la sustancia de este cuerpo? ¿Qué quiere decir, qué implicaciones teóricas tiene el concepto de goce? ¿Por qué un cuerpo se goza? ¿Qué función tiene el significante en estas concepciones? Son interrogaciones preliminares que se verán complejizadas en cada uno de los capítulos de esta tesis -eso será la tesis, su exposición-. Algunas de las preguntas que se irán abriendo derivarán en apuestas que pretenden cierta singularidad en lo que se escribe en torno a estos conceptos en el campo psicoanalítico. De esta manera se ha dispuesto una revisión detallada de la obra de Lacan, sus Seminarios y Escritos para realizar el examen de tales conceptualizaciones. Asimismo Freud, y algunos de sus trabajos en torno a la libido y pulsión. Y, finalmente, serán varios los

comentadores, juntos a autores de otros saberes, los que nos acompañarán en este recorrido tomando de ellos eso que a veces, no se dice, pero que está en la letra del propio Lacan.

El concepto de “goce-cuerpo” planteado por Lacan, brinda las coordenadas para leer la época actual, y es además un artefacto conceptual que implica una practica terapéutica. Cada una de estas conceptualizaciones apunta a esa dimensión de la condición humana, de aquello que sin pretensiones de universalización muestra lo invariante de lo subjetivo, de ese espacio de lo psíquico -de acuerdo a la noción de Freud-, que está presente desde su ausencia en cada una de las acciones y obras de la “realidad humana”. En esa tarea Lacan es seguidor fiel del maestro vienés. El discurso analítico no se mantiene al margen de lo social-político en tanto trata de la materia sustancial que da vida a lo singularmente humano. Esto es abordado en esta tesis de investigación: qué es eso nuclear en la condición humana -de acuerdo al título que dio Arendt a su extraordinaria obra-. La respuesta a esa pregunta, sin duda, es variable. Es la pregunta por el *Kern unseres wesen* que Freud planteó, y recogió Lacan, pregunta que a nuestro juicio recorre toda su obra derivando en distintas respuestas. ¿Qué es lo más singular? ¿De qué está hecha esa singularidad? ¿Hay intimidad en el ser hablante? ¿Qué tipo de interioridad plantea lo inconsciente desde la perspectiva de Lacan? ¿El goce es un término nuevo para lo ya propuesto por Freud en las nociones de libido y pulsión? ¿El cuerpo es lo más propio? ¿Es otra forma de individualismo el psicoanálisis cuando concibe lo más singular en cada cual? ¿Qué es un sujeto, un cuerpo que habla? ¿Cuál es el vacío que opera en la existencia de un ser sexuado? ¿Se trata de esencia o ausencia cuando se piensa en términos del *corazón del ser*?

Nuevamente se trata de preguntas que nos llevarán a uno de los capítulos: *Excursus interior: extimidad*, a revisar *Las Confesiones* de San Agustín, a explorar su corazón, el núcleo del ser para gran parte de la tradición y que es antecedente y -de alguna manera-, condición de la invención analítica: *la confessio*. Allí nos detendremos sucintamente en el testimonio de un filósofo francés -Jean-Luc Nancy-, que nos muestra su corazón, literalmente, un corazón perdido y recuperado en la más radical ajenidad de lo *intruso*. Cada uno de esos *testimonios* son ejemplares para acercarnos al concepto de cuerpo y goce que atraviesan toda esta investigación. Se plantean al modo casi paradigmático de lo que tiene la más íntima singularidad de una existencia única: el nombre propio de cada uno se escribe en lo éxtimo de su ser.

En el tejido de este trabajo está presente lo hueco -el agujero-, aquello que se equivoca, el errar de una articulación que se constituye precisamente a partir de lo que *no hay*. Por ello, se dedica un espacio a eso que llamamos una sustancia olvidada, y que se refiere al invento lacaniano del *objeto a*. Él mismo dijo que era su único invento. Eso irá abriendo el espacio para lo que hemos dado en llamar la *textura de los cuerpos heréticos*. Quizás allí se encuentra la deriva del río, a ese capítulo arriba el empuje del trabajo, la desembocadura en este caso no es el fin, pues muchas de las apuestas se han ido jugando y mostrando en el curso de estas páginas, en todos los tramos se encuentran cuestiones fundamentales desarrolladas en los contextos-capítulos propicios para cada una de ellas. Sin embargo, es relevante enfatizar que, en sí mismo, se trata de *una textura herética* lo que como cuerpo se plantea desde nuestra tesis. Por tanto, *cuerpo herético* es la fórmula que hemos inventado para condensar nuestra posición respecto al cuerpo, que en la propuesta teórica de Lacan se expresa cuando se concibe el goce y el significante de la manera original que en su obra se puede encontrar. Para justificar este nuevo concepto, a lo largo de los apartados que siguen iremos desplegando los argumentos que, tomados principalmente de la enseñanza de Lacan, nos sirvan a tal propósito.

Esta manera original de asumir el significante y el lenguaje nos conducirá a preguntarnos por qué tipo de *realismo*, si lo hubiese, está presente en Lacan. ¿Hay una deriva realista en su concepción de la lengua? Plantearse esta pregunta abre una hipótesis acerca de ello: la posición de Lacan se encuentra, desde nuestra lectura -intentaremos mostrarlo-, en los desfiladeros del realismo. De hecho ésa será su “asombrosa” confesión, quizás no leída en esos términos aún.

La obra de Lacan, en su versión editorial oficial, aún no cuenta con todos los textos publicados, muchos o casi todos se encuentran disponibles por fuentes no oficiales -principalmente en la red-, ello nos da el índice de lo que aún queda por trabajar y conocer de este autor que probablemente, y a pesar de los años transcurridos de su muerte, cobre un relieve todavía más importante de lo que ha alcanzado hasta la actualidad, no sólo en el campo psicoanalítico -donde sí es muy importante-, sino en otros campos del saber donde *lo inconsciente* en su versión lacaniana se hace presente a través del *cuerpo* y con él todo lo que hasta ahora se puede entender bajo la noción de subjetividad. La dimensión del goce rebasa lo que se ha concebido en la esfera de las pasiones y la afectividad. Pensar el sujeto -*lo sujeto*- no puede hacerse sin la peculiar concepción que del *cuerpo*, de la *sustancia gozante*, nos aporta Lacan y que aquí intentaremos elucidar. En ello, estamos en ciernes aún, se lee a ese autor desde

cierta convención que no toma lo novedoso y subversivo de su planteamiento en sus últimas consecuencias. Aspiramos a que este trabajo, incida de alguna forma en este camino que quizás apenas comienza. Tomemos, por tanto, lo que sigue como un esfuerzo que es parte de un *work in progress* en el campo lacaniano. La primera parte del cuerpo de este trabajo titulada: *En los albores de un nuevo concepto en el psicoanálisis*, tiene la función de seguir en la continuidad de eso que introduce la cuestión que aquí se ha ido desplegando. Se trata entonces de iniciar al alba, esperando arribar al crepúsculo de aquello que no cesa de insistir por no lograr decirse del todo: *un cuerpo imposible*.

I. En los albores de un nuevo concepto en el psicoanálisis.

La sexualidad para Freud es la relación de un cuerpo sexuado con otro cuerpo sexuado, y su algoritmo lógico se escribe bajo esta forma de relación entre uno y otro: hay relación sexual. Al menos esa es la lectura, en su extremo minimalista, que hace Lacan respecto a la teoría de la sexualidad freudiana³. A Lacan el término goce, su construcción conceptual, le conduce a encontrar un obstáculo a esta definición de la sexualidad. El goce sería aquello que niega que entre cuerpos sexuados exista una proporción que pueda escribirse al modo de un programa sexual de la especie. Y, aunque el goce contraría esta relación, no deja de estar en un campo de lo sexual que inauguró Freud bajo el concepto de libido. El goce abarcaría algo de la libido freudiana, en tanto se reconoce en ella una sexualidad que borra las fronteras de lo genital como epicentro de lo sexual. Freud abrió, entonces, la *geopolítica* del cuerpo al campo de lo erótico sin una ciudad-capital prometida, y esto es así, más allá de su teoría de un supuesto desarrollo de la libido conducente a la primacía de lo genital. La libido desconoce la hegemonía de lo genital, se disemina en las pulsiones parciales, en la erogeneización del cuerpo y sus enclaves -zonas erógenas-, y a pesar de esta cierta diseminación de la libido, el carácter relacional prevalece. La libido se retiene o se dona al otro en un fluir que puede estancarse eventualmente, pero es, por definición, dinámica. El goce, al contrario, surge en un giro radical de Lacan hacia la no-relación. Su lectura de la sexualidad y de la libido freudiana en términos de estancamiento y movimiento no le alcanza, algo falla en la relación sexual. Su horizonte teórico se desplaza a las antípodas de la relación. Lee, por tanto, la sexualidad desde la no relación. En esas coordenadas, el goce sería el concepto que transforma el marco freudiano de la sexualidad, la libido y la pulsión. La satisfacción, sin embargo, sería ese término que acerca conceptualmente al goce y la pulsión. La diferencia estaría en que una satisfacción - la vinculada a la pulsión- está en el horizonte de la relación con el otro, con el objeto, y la otra - vinculada al goce- se encuentra en la soledad que hace cortocircuito con el otro. La pulsión se satisface y el goce “se goza”. En ambas la satisfacción está presente. En el goce bajo la perspectiva del Uno sin el Otro y en la pulsión del Uno con el Otro. El objeto de la pulsión es múltiple y se encuentra en la voz, en la mirada, en lo anal y oral, pero también en los objetos que la técnica ofrece. La verdad de estos objetos de mercado se encuentra en el valor agalmático que representan, en su fondo no son más que objetos de goce que se inscriben en la gramática de la pulsión.

³ Miller, J-A (2012) La fuga del sentido. Buenos Aires. Paidós.

La política de sí, a diferencia de la *geopolítica* de Freud con relación a la sexualidad, pasa con Lacan al régimen del goce, y éste desconoce cualquier gobierno, en ella quizás impera lo anárquico. La deslocalización de un centro en el cual se considere que reside el núcleo del ser, no impide que exista un registro que de forma excéntrica esté presente en el campo del sujeto. No hay un parámetro que establezca una jerarquía en la subjetividad. Freud estableció en su primera tópica dos sistemas que ordenan el aparato psíquico. La subjetividad contaba, desde esa primera aproximación, con el sistema inconsciente y el sistema consciente-preconsciente. La hegemonía de la vida psíquica estuvo “siempre” del lado de la conciencia hasta que Freud estableció una oposición férrea a tal preeminencia. Su modelo del “iceberg” intentaba figurar un predominio opuesto. Allí, en esa imagen, quedaba representado que la conciencia era la punta más superficial y visible de un sistema mucho más complejo y vasto que lo accesible vía consciente. El predominio quedaba desplazado. No obstante, lo veremos más adelante, el modelo del iceberg responde a cierta psicología de la profundidad, quizás inapropiada para la lectura de un inconsciente que requiere de otro despliegue para estar a la altura de la segunda mitad del siglo veinte y la actualidad. Los modelos freudianos encontrarán un sustituto o reinención en los grafos, figuras y nudos que la topología permite construir. La maniobra lacaniana hará de esa geometría no euclídea el punto de referencia lógico de muchas de sus aportaciones a lo que desde Freud se entiende bajo la energética o economía psíquica. Si bien el aparato psíquico encontró una segunda tópica, más popular que la primera, donde no son dos sino tres las instancias: el yo, el ello y el superyó; la deslocalización seguía bajo la denuncia a la conciencia. El *ello*, la instancia de las pulsiones y fuerzas ingobernables del ser del sujeto, actuaba junto al *superyó* en un duro acoso al *yo*. Este centro de operaciones no quedaba sino a la servidumbre de tales exigencias. La *exigencia* será la noción que permitirá avanzar a Lacan cuando intente incorporar su perspectiva de las pulsiones desde la demanda significativa. Pero si son tres las instancias que Freud propone para lo subjetivo, para su modelo de lo psíquico, Lacan también tiene su propia terna para abordar la subjetividad y la vida dinámica del psiquismo. La tríada lacaniana es la introducida por él en 1953 bajo el nombre de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Esta tríada le acompañó hasta el final de su enseñanza. Llegó a decir, en el último seminario de Caracas, lo siguiente: “Aquí está: mis tres no son los suyos. Mis tres son lo simbólico, lo real y lo imaginario. Me vi llevado a situarlos con una topología, la del nudo, llamado borromeo. El nudo borromeo pone en evidencia la función del al-menos-tres. Anuda a los otros dos desanudados. Eso le di yo a los míos. Se los di para que supieran orientarse en la práctica. Pero ¿se orientan mejor que con la tópica legada por Freud a los suyos? Hay que decirlo: lo que Freud

dibujó con su tónica, llamada, segunda, adolece de cierta torpeza. Me imagino que era para darse a entender dentro de los límites de su época”⁴. Sin duda, es una crítica dura y con cierto tono irónico. No obstante, no nos detendremos en el detalle de tal afirmación sino en la prevalencia de la tríada en su leer a Freud. Toma sus dos tónicas y las lee desde la lógica de los tres redondeles de cuerda. No fueron siempre tres redondeles de cuerda que se anudan en la propiedad borromeana, pero sí, desde el inicio, una lógica de los registros de la realidad que habita el ser hablante. Y en ella la economía psíquica encontró su trama.

⁴ Lacan, J. Clase inédita del 12.07.1980 en: www.staferla.free.fr y en también en: <http://www.conversiones.com.ar/nota0742.htm>

1. Del campo libidinal y pulsional al campo lacaniano

El concepto que encontró Freud para introducir la realidad de una fuerza que diera su empuje a la vida psíquica, fue el concepto de Libido. Esta *liebe* freudiana, da cuenta de aquello sexual que consta de un apetito y de un ímpetu tal que se compara a la necesidad del hambre. Eso, que siendo del orden del amor y de lo sexual consta de una eficacia que se encuentra en los márgenes de cierta naturaleza. Para el ámbito de lo humano no reina el instinto. Es harto conocido que para Freud en el lugar de los instintos vitales del reino animal coloca las pulsiones. El *trieb* no es el *instinkt*. Freud utiliza el término impulso, pulsión, para dar cuenta de esta fuerza que no sigue el patrón del instinto animal. Algo que no está sujeto a regulación alguna. No se detiene ante la satisfacción de la necesidad. No hay un objeto natural o único que le satisfaga en su apetito peculiar. Su meta y fin no es el sosiego predeterminado por una biología o saber del cuerpo. Su fuente es el cuerpo en sus zonas erógenas. Freud realizó una metapsicología para dar cuenta de las pulsiones. Son el límite entre lo somático y la representación. Su caracterización encuentra una lógica que se puede sintetizar de forma sencilla: no es del orden de lo natural, no hay programa que pueda dar cuenta de su dinámica. La pulsión sería aquello que partiendo de cierta disposición natural se apuntala hacia otra cosa, esa otra cosa es precisamente el borramiento del instinto. Ocurre una sustitución, una metáfora. En el lugar del instinto aparece la pulsión. Esta tesis freudiana queda esclarecida bajo el recurso al lenguaje que hace Lacan. No se trata bajo ningún concepto de una sustitución de términos sino de una articulación teórica distinta y radicalmente nueva. La pulsión introduce una modalidad de relación al margen de la necesidad “natural”. Ocurre un pasaje irreversible al territorio de la cultura, de la mediación de la palabra. Las necesidades requieren de la demanda establecida en términos de lenguaje y palabra. En ese movimiento el instinto queda supeditado a una realidad simbólica que implica la muerte de la cosa -natural- predeterminada. La cosa pasa a ser objeto y el objeto no es más que un objeto elevado al rango de lo significativo. El referente queda sujeto e inmerso en un nuevo campo. La lógica que lo rige trae aparejada una nueva dimensión simbólica al margen del algoritmo de la vida, a diferencia de lo planteó el premio Nobel en fisiología François Jacob⁵. Los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica, según lo afirma Freud, se ven habitados por un campo pulsional que se distancia de la lógica del viviente. La herencia que rige no es la del ADN sino la de la letra. Y, aunque no sean estos los términos estrictamente

⁵ Jacob, F. (2014) La lógica de lo viviente. Barcelona. Tusquets editores.

freudianos, nos autorizamos en la lectura de Lacan para dar este acento a lo que sería el pasaje del campo libidinal-pulsional al campo lacaniano del goce.

Los términos freudianos son literalmente los siguientes: “Llamamos pulsiones a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica”⁶. Son representaciones psíquicas de lo que el cuerpo exige. Sólo que lo que el cuerpo exige no está en el parámetro de una realidad instintual propia de lo que se conoce del género animal. Ciertamente se reconoce en ellas una causalidad última de la actividad y esto es así para el ser hablante. Lo que se constituye como causa última carece de regla regulada, a excepción de que se conciba ésta desde cierta gramática propia de las leyes del lenguaje, y aún en el territorio del lenguaje un exceso se produce al margen de su ley. Tal podría leerse así para Freud en su texto “Pulsiones y destinos de pulsión”⁷. En él se escribe una de las definiciones canónicas dadas por Freud acerca de la pulsión: “La pulsión nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante *{Repräsentant}* psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”⁸. Esta ligazón, trabazón y anudamiento con lo corporal, es lo que constituye el núcleo de interés de esta investigación. La pregunta sobre lo que se entiende por cuerpo cuando se trata del ser hablante permitirá dilucidar qué tipo de “representante psíquico” capta aquello que viene del cuerpo, según Freud. El asunto de interés se encuentra realmente en eso que Freud, en su definición de pulsión, describe como “interior del cuerpo”. ¿Qué habita en ese interior? ¿Qué interioridad impone qué a lo anímico? Se trata de transitar este pasaje -peaje- que permite conceptualizar el cuerpo desde el tejido del lenguaje, y que se construye como un concepto frontera. Sólo que la frontera se entenderá en un triple punto nodal entre *cuerpo, vida y muerte* tal como lo caracterizará Lacan cuando piense desde el nudo borromeo la cuestión de la sustancia gozante⁹. El interior del cuerpo sólo es concebible desde la exterioridad misma del significante. Ese representante psíquico freudiano no es otro que el ofrecido por el lenguaje. La instancia, el lugar de esta lengua, es Otra respecto del interior del sujeto. Entre el sujeto y el Otro

⁶ Freud, S. (1997) Obras Completas, vol. XXIII. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 146

⁷ Freud, S. (2000) Op. cit. Vol. XIV. pp. 113-120

⁸ Ibid., p. 117.

⁹ Ver capítulo *Los cuerpos heréticos* en este trabajo.

habita una frontera que no es exterior ni interior, sería lo que Lacan nombró bajo el concepto de *extimidad*¹⁰. Y desde esta extimidad, una intimidad que no se encierra en una interioridad aislada de lo exterior. Asimismo, se puede concebir lo que de la libido y la pulsión queda como un nuevo concepto: el goce. La sustancialidad de este nuevo concepto encuentra algunas referencias importantes en Freud. Acercarse al campo de la libido permitirá un cotejo de algunas de las cuestiones que en la constitución del psicoanálisis dieron lugar a esta trabazón con lo corporal, sabiendo que lo anímico no es sin ese sustrato, sin esa especial sustancia que se anuda en el sujeto.

1.1 Una deriva en los conceptos de pulsión: pérdida de vida.

En el diccionario freudiano de Valls¹¹, la libido está asociada directamente a energía sexual, excitación, así como a cantidad de afecto. El concepto pivote es la energía, y las modalidades de vinculación en la vida psíquica, en términos de ligadura a representaciones o no. El *soma* y el pensamiento son sus destinos fenoménicos en un entramado que se juega entre cualidades y cantidades. Por otro lado, el DRAE¹² dice de la energía, en su primera acepción: eficacia, poder, virtud para obrar. En *física*, capacidad para realizar un trabajo. En ambas acepciones los elementos de eficacia, capacidad y poder permiten acercarse al qué de lo presente en la noción de Libido. Remite a la causa, lo que mueve, para el caso, el psiquismo. Tiene según la metapsicología de Freud, aspectos económicos y dinámicos que determinan sus estados en la psique. O bien, se desplaza entre representaciones, está libre como cantidad desligada (angustia); o bien, está fijada a zonas erógenas en el cuerpo. ¿Cómo se origina esta excitación en el aparato psíquico? Allí nos acercamos a la proximidad conceptual de este término con el de pulsión.

La economía no se entiende para Lacan en términos de energía, al menos no en el sentido de una cantidad que es susceptible de fijarse bajo una cifra. Se podría tomar la definición de energía en tanto exhibe su eficacia, aquello que produce resultados, así se lee, por ejemplo, en la noción de *wirklicht*, un adjetivo que da cuenta de lo real en tanto efectividad que produce cosas.

¹⁰ Ver en este trabajo capítulo: excursus interior: extimidad.

¹¹ Valls, J.L. (1995) Diccionario Freudiano. Madrid. Julian Yebenes, S.A. pp. 335-336.

¹² www.rae.es

Si la energía es aquello que tiene esta dimensión de realidad, de lo efectivamente verdadero, sí, estaríamos en un territorio donde ese espacio conceptual se articula a lo que Lacan toma de esta definición. No admite una separación en ese aspecto entre energía y materia. En ello se alinea con la definición de Einstein: energía es igual a masa o materia. Su perspectiva se aproxima a la problemática conocida en la ciencia como “dualidad onda corpúsculo”. De acuerdo a la perspectiva o posición del observador se demostrará una u otra de las siguientes hipótesis: será onda, la energía, o será partícula, de acuerdo a las condiciones del experimentador. Entonces, a partir de la teoría, del marco conceptual, se generarán las condiciones para que sea una u otra hipótesis la que se constate. Se concluye que hay onda-partícula a su vez. Cuando se refiere al sujeto, Lacan utiliza esta paradoja para dar cuenta de la dificultad que tiene definir al sujeto, o más bien, deducir de qué “naturaleza”, de qué materialidad, se trata cuando se concibe éste desde la lógica del significante, de su cuerpo. No se trata de un dualismo al modo cartesiano, sino de estar en dos lugares al mismo tiempo. “La división del sujeto es algo muy distinto. Si *donde no es, piensa, y donde no piensa, es*, es precisamente porque está en los dos lugares. Diría incluso que esta fórmula de la *Spaltung* es impropia. El sujeto participa de lo real precisamente en lo siguiente, en que aparentemente es imposible. O, mejor dicho, si tuviera que emplear una figura que no aparece aquí por azar, diría que con él ocurre como con el electrón, en el punto que se nos muestra en la confluencia entre la teoría ondulatoria y la teoría corpúscular. Nos vemos obligados a admitir que el electrón que pasa al mismo tiempo por dos agujeros separados pasa como el mismo electrón”¹³. La lógica que subyace es la que se señala como real. Lo real en que está inmerso el sujeto, y su realidad libidinal-pulsional, es la de lo imposible, si por ello se entiende que se separa de un dualismo materia-energía o de un adentro-afuera. El cuerpo que se adscribe a esta lógica no es un cuerpo que se somete a la *res cogitans* o *res extensa*. La sustancia que se adscribe a esta dualidad onda-partícula excede las restricciones de tales coordenadas y conduce a un nuevo concepto que admite la frontera en una exterioridad íntima, en una existencia singular. Tal como lo afirma la mecánica cuántica: la partícula puede comportarse como onda y la onda como partícula. De esa interacción se trata cuando se piensa desde el significante y el cuerpo, el afecto. Un efecto de goce que se presenta en el registro cuerpo-significante, una materialidad de la sustancia ausente. Esta sustancia tiene su trabazón en lo corporal y esto corporal no es sin el exceso significativo. Un exceso que produce la propia ausencia de sentido. La marca que se escribe en la huella de lo que se borra. Una interferencia que arroja un saldo que

¹³ Lacan, J. (2010) El seminario, libro XVII “El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires. Paidós. p. 109.

Lacan llegó a escribir como plus-de-gozar. Esta interferencia del lenguaje como un operador es inédita respecto al psicoanálisis de Freud. La pulsión no se concibe bajo estas coordenadas de un elemento signifiante que produce efectos de afecto. El lenguaje no sólo como un medio de expresión, de representaciones que dan cuenta de las pasiones y pensamientos sino fundamentalmente un lenguaje en su vertiente real, efectiva. Este real simbólico introduce una dialéctica donde algo se pierde en el viviente. Una pérdida que puede clasificarse como una pérdida de vida desde una lógica signifiante de lo pulsional freudiano. Ante la pérdida de un objeto tal que no se encuadra en la lógica de lo viviente natural, la satisfacción se ve anclada entonces a la estructura de la lengua y del orden simbólico. Los elementos signifiantes tienen este carácter de diferencia absoluta respecto a otros signifiantes. Los define su sola diferencia respecto a los otros. Sea un elemento lingüístico o no. Esta posibilidad desde la diferencia permite su combinación. Los elementos signifiantes puede sustituirse unos a otros en un sistema de combinación. El objeto de la pulsión entra en el juego signifiante haciendo de éste su entramado, su aparato. Freud encuentra en el quimismo de la libido lo que Lacan encuentra en la lógica de lo signifiante. Aunque el recorrido de Freud acerca de las pulsiones le conduce por distintas vicisitudes, termina su oscilación en una doble función pulsional. Así lo describe:

Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: Eros y pulsión de destrucción. (La oposición entre pulsión de conservación de sí mismo y de conservación de la especie, así como la otra entre amor yoico y amor de objeto, se sitúan en el interior de Eros.) La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo. Respecto de la pulsión de destrucción, podemos pensar que aparece como su meta última transportar lo vivo al estado inorgánico; por eso también la llamamos pulsión de muerte. Si suponemos que lo vivo advino más tarde que lo inerte y se generó desde esto, la pulsión de muerte responde a la fórmula consignada, a saber, que una pulsión aspira al regreso a un estado anterior. En cambio, no podemos aplicar a Eros (o pulsión de amor) esa fórmula. Ello presupondría que la sustancia viva fue otrora una unidad luego desgarrada y que ahora aspira a su reunificación¹⁴.

No habría presuposición de la sustancia *vida* desde el planteamiento de Lacan. Precisamente, el concepto de goce vendría al lugar de la no-sustancia previa. Al menos no una sustancia viva en el sentido que puede concebirse “la unidad luego desgarrada y que aspira a su reunificación”. Lacan en sus primeros textos lo concibe desde la dehiscencia, la discordancia que

¹⁴ Freud, S. (1997) Op. cit. tomo XXIII. pp. 146-147.

constituye al *infans* en su estado prematuro. La unidad y la fragmentación es el efecto de la inmersión en el ordenamiento simbólico. Allí lo imaginario -estadio del espejo- y los ideales -orden simbólico- constituyen lo unitario y la fragmentación en la sustancia pulsional. El narcisismo y las pulsiones parciales dan cuenta de esta unidad y corte. La sustancia viva es vida y muerte a consecuencia de la inserción del significante en lo real. De allí deviene un cuerpo. No se invalidan las nociones de pulsión de vida y de destrucción que de forma ingeniosa y eficaz para la clínica introduce Freud. El concepto de goce no se reduce a una nueva nomenclatura de la pulsión de muerte y vida. Se trata de un espacio conceptual que abre una dimensión no relacional de la sexualidad y que adherida al cuerpo se concibe a causa del significante. Un significante que es capaz de concebirse al margen de sus efectos de significación. En el significante algo excede y se sustrae a lo semántico y eso se sabe en lo insabido del cuerpo: lo inconsciente.

Hay en la idea de exigencia pulsional, una reclamación, una reivindicación incondicional. Este carácter de incondicional es lo que puede leerse como del registro real, aquello imposible de satisfacer. Aparece lo imposible en una exigencia que es del orden de lo ilimitado, sin condiciones, donde nada será suficiente. El peso no está en la pulsión en tanto entidad sino en la exigencia misma, de allí que se puede leer en términos lógicos y no ontológicos. Lo real es lo imposible lógico. La insistencia, la repetición en cuánto no cesa de no escribirse nos pone en la secuencia de lo real, ese es su registro. De ahí que la pulsión para Lacan se escriba en la siguiente formulación: $S \diamond D$. Qué traduce el sujeto en su relación con la demanda. Demanda que se formula bajo el desfiladero del significante. La necesidad queda bajo la estructura de lenguaje. La presencia del significante implica una relación con la demanda y el deseo que borra aquello que la necesidad impone. Se trata de una satisfacción. Otra satisfacción. “Examinemos pues lo efectos de esa presencia. Son en primer lugar los de una desviación de las necesidades del hombre por el hecho de que habla, en el sentido de que en la medida en que sus necesidades estás sujetas a la demanda, retornan a él enajenadas. Esto no es [...] sino el efecto de la conformación significativa como tal y del hecho de que su mensaje es emitido desde el lugar del Otro”¹⁵. Ese lugar del Otro terminará estableciéndose como el propio cuerpo¹⁶. La pulsión está íntimamente ligada a la palabra, en relación de extimidad con el significante. Su fuente, su

¹⁵ Lacan, Jacques (1997) “La significación del falo” en: Escritos 2. Mexico. Siglo veintiuno editores. p. 670.

¹⁶ Lacan, J. clase inédita del 31.05.1967 en: www.staferla.free.fr

objeto, su meta y su fin, se encuentran bajo la lógica y gramática del lenguaje. Esta incidencia bajo la modalidad de la insistencia, de una iteración significativa, se acerca a lo que Lacan terminará designando con la categoría de goce. Siendo el lugar del Otro el propio cuerpo, la referencia de la pulsión, leída desde Lacan, se hace cercana a lo que Freud concibió como el autoerotismo. El objeto de la pulsión en última instancia es el propio cuerpo.

“Freud nos presenta entonces la pulsión en una forma muy tradicional, utilizando en todo momento los recursos de la lengua y apoyándose sin vacilaciones en algo que sólo pertenece a ciertos sistemas lingüísticos, las tres voces, activa, pasiva y media. Pero esto no es más que el cascarón. Tenemos que darnos cuenta de que esta reversión significativa es una cosa, y otra, muy distinta, lo que recubre. Lo fundamental de cada pulsión es el vaivén con que se estructura”¹⁷. A partir de este circuito, el de la pulsión, queda aún más radicalmente establecido lo que Freud en *Tres ensayos para una teoría sexual* refería como una soldadura de la pulsión con el objeto. Leámoslo en su letra: “La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre la pulsión sexual y el objeto sexual no hay sino una soldadura, que coríamos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este”¹⁸. Será el concepto de goce el que desde la perspectiva de Lacan se acerque a esta dimensión independiente de la pulsión sexual. Este carácter independiente encontrará en la sustancia gozante la referencia de un cuerpo vivo que sólo puede definirse a sí a condición de que sea aquello que “se goza”. El objeto de la pulsión aún sin soldadura, cuando se trata de la relación sexual, encuentra en el cuerpo, el “propio”, su objeto de goce. Este cuerpo propio, por esta condición de ser constituido a partir de la exterioridad (de la imagen, del significante), será un cuerpo impropio, al menos nunca el apropiado: *exproprio*.

Cuando se pierde la dimensión de la necesidad y surge el campo del deseo -lo reprimido originariamente-, aparece la dimensión de acontecimiento de cuerpo que se establece conceptualmente como goce. Cuando ello se establece a causa de la incidencia significativa no

¹⁷ Lacan, J. (2010) El Seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 185.

¹⁸ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 134.

hay objeto, ni siquiera bajo la modalidad de la soldadura. En el fondo, el objeto es un señuelo. La satisfacción ocurre bajo la concepción del goce en el cuerpo. La pulsión es un recorrido que utiliza el objeto como un rodeo para volver sobre sí misma, ahí su dimensión autoerótica. El cuerpo es pulsional. Las zonas y el cuerpo se constituyen en lo erógeno. Su unidad de cuerpo y su fragmentación de zona se apareja con la estructura misma del lenguaje. Lo uno del significante tiene la propiedad de la unidad y de la fracción, del corte. En ese modelaje se ancla la pulsión freudiana. “Lo que se encuentra así enajenado en las necesidades constituye una *Urverdrängung* por no poder, por hipótesis, articularse en la demanda pero que aparece en un retoño, que es lo que se presente en el hombre como el deseo (*das Begehren*)”¹⁹. El carácter de tal deseo es lo absolutamente contrario a la necesidad. Mantenerse en las coordenadas de una satisfacción objetual, supone el encuentro con lo que satisface la necesidad, sería situarse en las antípodas de lo psicoanalítico, así lo reveló Freud y renueva Lacan: “La fenomenología que se desprende de la experiencia analítica es sin duda de una naturaleza tal como para demostrar en el deseo el carácter paradójico, desviado, errático, exceptuado, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad”²⁰. De esta manera se define el deseo, encuentra en la caracterización, una cercanía fenoménica de lo que suele afirmarse de la pulsión, desviación, escándalo, etcétera. De la libido y pulsión freudiana surge el campo del deseo y el goce lacaniano. No son declinaciones que reformulan en nuevos términos algo ya establecido. Se abre un campo conceptual que tiene no sólo una nueva impronta, sino que asume el lenguaje como un operador capaz de generar efectos que marcan afectos, y a su vez condiciona la articulación teórica con sus consecuencias clínicas correspondientes. Así, el deseo “no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión”²¹. Hay algo que escapa en el deseo a su posible articulación, no obstante se encuentra articulado en el decir. De allí que Lacan establezca que el deseo es su interpretación²². Si bien, no puede decirse, se dice. Requiere de una lectura, de una interpretación desde la exterioridad y la retroacción que la propia estructura del lenguaje otorga.

¹⁹ Lacan, J. (1997) Escritos 2. Op. cit., p. 670.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Lacan, J. (1997) Op. cit., p. 671.

²² Lacan, J. (2014) El seminario, libro 6 “El deseo y su interpretación”. Buenos Aires. Paidós.

La construcción que realiza Lacan acerca de la pulsión freudiana, llevada a la función de la palabra y el campo del lenguaje, requiere de una maniobra que no se puede reducir a una significantización simbólica de un período de su enseñanza, que luego se vería superado o dejado por otra prevalencia, real o imaginaria. Son los tres registros los que permiten una elaboración de los conceptos que va transformando o en los que opera alguna subversión. Es el caso de la pulsión y su noción de sujeto de lo inconsciente. Se les concibe, desde la noción de demanda, emparentados. ¿Quién habla en la pulsión? ¿La pulsión habla o se caracteriza por el silencio como sugiere Freud? Lacan utiliza una fórmula en su texto *la Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* que da cuenta de un gesto subversivo con relación al sujeto y a la pulsión, abriendo posibles articulaciones conceptuales respecto de lo que elaborará *a posteriori* en términos de sustancia gozante. Dice: “Se concibe mejor en nuestra deducción que haya habido que interrogarse sobre la función que sostiene al sujeto del inconsciente, al observar que es difícil designarlo en ninguna parte como sujeto de un enunciado, por consiguiente como articulándolo, cuando no sabe ni siquiera que habla. De donde el concepto de la pulsión donde se le designa por una ubicación orgánica, oral, anal, etc., que satisface esa exigencia de estar tanto más lejos de hablar cuanto más habla”²³. El sujeto de lo inconsciente se ve aparejado con la pulsión en tanto se inscribe en el corte. No se asigna al enunciado. Lo que allí se dice se articula al margen de lo que se habla aunque sólo en “un decir” significante se teje lo que los cortes de las zonas erógenas enuncian en una escritura cifrada. La pulsión se escribe como el tesoro de los significantes²⁴. La pulsión se distingue de la función orgánica que habita. “A saber su artificio gramatical, tan manifiesto en las reversiones de su articulación con la fuente tanto como con el objeto”²⁵. Es la presencia significante la que produce los cortes y delimitaciones de las zonas erógenas. Se trata “de un corte favorecido por el rasgo anatómico de un margen o de un borde: labios, ‘cercado de los dientes’, margen del ano, surco peniano, vagina, hendidura palpebral, incluso cornete de la oreja. La erogeneidad respiratoria está mal estudiada, pero es evidentemente por el espasmo como entra en juego”²⁶. Y los objetos que se recortan se materializan a partir de ese rasgo de escisión, de separación: pezón, escíbalos, falo (como objeto imaginario), la mirada, la voz. “Un rasgo común a esos objetos en nuestra elaboración: no tienen

²³ Lacan, J. (1997) Escritos 2. Mexico. Siglo veintiuno editores. p. 796.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Lacan, J. (1997) Op. cit., p. 797.

²⁶ *Ídem*.

imagen especular, dicho de otra manera, de alteridad. Es *a* ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da su vestimenta”²⁷. De allí, que el objeto es un señuelo que se viste imaginariamente para ser deseado. Su trama se escribe en un algoritmo que escapa a la significación y sentido. Constituyéndose el cuerpo, así escrito por el significante, en un *cuerpo misterico*. Lo histérico de una satisfacción que no se encuentra, pues el objeto remite al propio cuerpo y este “es algo que se goza”²⁸, más allá o acá del sujeto. Y el misterio de un cuerpo que dice más de lo que dice, aún cuando cree no hablar en la pulsión.

“Lacan funda la introducción de la estructura del lenguaje en el goce, en el trazo de corte. Lo esencial de la estructura de lenguaje sería el corte, que aísla las unidades de lenguaje, y que volvemos a encontrar en la delimitación de la zonas erógenas, que en el organismo son sobre todo lugares de borde. Pensamos que este corte presente a nivel del goce es lo que articula el goce con la estructura de lenguaje, lo que lo ajusta a la estructura de lenguaje”²⁹. El cuerpo pulsional, el cuerpo misterico que no es más que un cuerpo que habla, se constituye a partir de una lógica que se subordina a las consecuencias de la incidencia significativa. Lacan no lee a Freud sin esta referencia lingüística. Sólo que no se trata de una lectura a partir de la retórica y las figura literarias que un lenguaje sostiene. Se trata de una referencia a un lenguaje que se termina desplazando a una noción mucho más compleja y originaria, que lo que supone un lenguaje ya ordenado por las leyes de lo simbólico y las leyes de la lengua, hablada o escrita. Esta subversión toca también la estructura lingüística y le llevará a *lalengua*. Concepto que da cuenta de las primeras asonancias del decir, del ruido mismo del habla; un conjunto de equívocos contingentes que no forman un todo. *Lalengua* dejará su impacto en la caja de resonancias de quien recibe esos sonidos sin significación previa. Inscribe su marca de satisfacción errática. Restablecer la pulsión a la función de la palabra y, específicamente a este campo de *lalengua*, sería lo que genuinamente distingue a Lacan de otros psicoanalistas posteriores a Freud, incluso, respecto de intelectuales y pensadores que asumieron el giro lingüístico. No se trata de distinguir la concepción del lenguaje de Lacan respecto de otros estructuralistas del siglo XX en Francia. No obstante, la función de la escritura desde esta perspectiva de *lalengua*, y de sus efectos de afecto más allá de la producción de sentido y

²⁷ Lacan, J. (1997). Op. cit., p. 798.

²⁸ Lacan, J (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 32.

²⁹ Miller, J-A (2011) Sutilezas analíticas. Buenos Aires. Paidós. p. 263

significación, introducen una diferencia notable. El campo del lenguaje se expande cuando se trata de la lengua. El conjunto se hace infinito respecto a las leyes de regulación lingüística. Hay de lo significativo (o *haiuno*), y ante este mínimo axioma, se llega a un goce que es capaz de no someterse a la función fálica, a las restricciones de la significación fálica. La función de lo escrito abre las coordenadas conceptuales a un cuerpo pulsional que se reconoce perturbado desde el origen mismo. Este cuerpo estremecido y conmocionado reconoce la pérdida antes que la propia ley del lenguaje opere en sus privaciones y prohibiciones. La efectividad de la ley, de la cultura, del mito de Edipo se instala posteriormente ante una negatividad primera que es introducida por el significativo como tal, por un exceso de la lengua. Se es sujeto de lenguaje y un cuerpo de la lengua. Deseo y goce encuentran una vertiente en el campo inaugurado por Lacan que remite a estas nociones freudianas de libido y pulsión. Sigamos en los albores.

1.2 Libido, un término incierto.

Hemos establecido el concepto de la libido como una fuerza susceptible de variaciones cuantitativas, que podrían medir procesos y transposiciones en el ámbito de la excitación sexual. Con relación a su particular origen, la diferenciamos de la energía que ha de suponerse en la base de los procesos anímicos en general, y le conferimos así un carácter también cualitativo. Al separar la energía libidinosa de otras clases de energía psíquica, damos expresión a la premisa de que los procesos sexuales del organismo se diferencian de los procesos de la nutrición por un quimismo particular³⁰.

Esta diferenciación es la que permite todas las interrogaciones y lecturas acerca de este peculiar término. Su fuerza, su potencia se ubica no sólo en un *quantum* variable, susceptible de ser estimado, sino que su distinción se encuentra en la especificidad sexual. La subjetividad no se ve maniatada por los factores orgánicos susceptibles de la autoconservación, sino que hay una fuerza libidinal que marca una separación respecto a lo supuesto en el orden de la necesidad. El quimismo que Freud supone como base explicativa de esta diferencia de energía es abandonado por Lacan. El quimismo deviene en un dinamismo dialéctico. La química se traslada a la lógica. Las moléculas y partículas a los elementos significantes. Lo más importante de esta definición freudiana, no radica en la diferencia que tiene respecto a la postura teórica de Lacan, sino a lo

³⁰ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 198.

que sigue en ese mismo texto: su distribución en términos del yo y los objetos. Allí se encuentra lo que desde el modelo óptico, propuesto por Lacan, se entiende en términos del estadio del espejo. La función imaginaria, exhibe aquello que se puede leer en términos de una libido y que soporta al narcisismo: la imagen del cuerpo, su sostén.

“El análisis de las perversiones y psiconeurosis nos ha permitido inteligir que esta excitación sexual no es brindada sólo por las partes llamadas genésicas, sino por todos los órganos del cuerpo. Así llegamos a un *quantum* de libido a cuya subrogación psíquica llamamos libido yoica; la producción de esta, su aumento o su disminución, su distribución y su desplazamiento, están destinados a ofrecernos la posibilidad de explicar los fenómenos psicosexuales observados”³¹. Será esta libido yoica, que veremos se nombra también como narcisista, la que obedezca a la fuente originaria del cuerpo sexual. No son sólo las zonas erógenas las que contienen el aspecto pulsional sino el cuerpo en su extensión. La imagen del cuerpo es otorgada en forma anticipada por la imagen del otro -la imagen del semejante-, esta permite que se forme la unidad corporal. El cuerpo como totalidad no es sino una construcción de un proceso que Lacan denomina el estadio del espejo. El sujeto no forma su yo sino a partir de una instancia exterior a él. Antes se vivencia como un cuerpo fragmentado. Le habita un desamparo originario característico de la prematuración. Es por un artificio imaginario-simbólico que logra constituirse un *yo*, un cuerpo. “Ahora bien, esta libido yoica sólo se vuelve cómodamente accesible al estudio analítico cuando ha encontrado empleo psíquico en la investidura de objetos sexuales, vale decir, cuando se ha convertido en libido de objeto. La vemos concentrarse en objetos, fijarse a ellos o bien abandonarlos, pasar de unos a otros y, a partir de estas posiciones, guiar el quehacer sexual del individuo, el cual lleva a la satisfacción, o sea, a la extinción parcial y temporaria de la libido. Además, podemos conocer, en cuanto a los destinos de la libido de objeto, que es quitada de los objetos, se mantiene fluctuante en particulares estados de tensión y, por último, es recogida en el interior del yo, con lo cual se convierte de nuevo en libido yoica”³². No es sino por la transición a un objeto que se puede inferir esta libido yoica. Su característica es el fluctuar de una instancia íntima a otra exterior. Su vocación es la relación. Y sólo encuentra sosiego en la satisfacción que produce la liberación de la tensión que ella supone. Su extinción supone la satisfacción. ¿Pero qué pasa cuando no se

³¹ *Ídem.*

³² *Ídem.*

extingue? ¿Hay libido fijada, en tensión permanente? ¿Podría concebirse una no dialéctica de la libido? Lacan alberga respuesta a estas preguntas bajo un concepto que excede al de libido y pulsión. No obstante, Freud, reconoce un reservorio de esta libido como un registro permanente en el sujeto. “A esta última, por oposición a la libido de objeto, la llamamos también libido narcisista. La libido narcisista o libido yoica se nos aparece como el gran reservorio desde el cual son emitidas las investiduras de objeto y al cual vuelven a replegarse; y la investidura libidinal narcisista del yo, como el estado originario realizado en la primera infancia, que es sólo ocultado por los envíos posteriores de la libido, pero se conserva en el fondo tras ellos”³³. Este fondo indeterminado de libido narcisista permite concebir un “algo” que no se somete a la distribución, desplazamiento y dialéctica de una fuerza sexual que se orienta por establecer lazos y vínculos entre el uno del yo y el otro del objeto, del semejante. Intimidad y exterioridad se separan y se unen por esta libido relacional. La libido, para Freud, aunque un concepto fundamental, mantiene cierto carácter incierto. Se distingue del ámbito de las fuerzas reguladoras de la necesidad pero mantiene el ímpetu de conseguir disolver la tensión que todo apremio supone. Sólo en el encuentro con un objeto que cancele la tensión, se produce la satisfacción. Rige para la libido el principio del placer. El más allá de este principio, planteado por Freud hacia 1920, exhibirá ese algo de una dinámica que rompe la homeostasis, que no cede ante la disminución reguladora de la tensión. No obstante, cierto margen se mantiene, algún límite se transgrede, suponiéndose, entonces, un más allá que violenta el *acá*, el buen lugar. Lacan, leerá este más allá en un horizonte sin referencia, la norma es la que no hay. Cualquier modelo de sustitución se verá deconstruido desde una referencia que desaparece para el placer. Freud:

El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una 'pulsión sexual'. En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra 'hambre'; la ciencia usa para ello 'libido'. La única palabra adecuada en lengua alemana, '*lust*' {placer, gana}, es por desgracia multívoca, ya que designa tanto la sensación de la necesidad como la de la satisfacción³⁴.

En este término *lust* Lacan encuentra un fondo semántico para proponer *goce* a diferencia de *placer*. Primero, se separa del sentimiento lingüístico de libido como una energía sexual

³³ *Ídem*.

³⁴ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 123.

ligado al campo de la biología -el campo que le permite a Lacan pensar la libido y la pulsión es el del lenguaje-. Segundo, es cierto cierta vaguedad del término *lust*, pero, precisamente, recoge la dimensión de la satisfacción vinculada no sólo a una descarga de la tensión, la necesidad, sino que concibe la tensión misma como un modo paradójico, pero posible, de satisfacción. El goce tiene esta cualidad antagónica en sí misma. La pulsión finalmente siempre se satisface, por ello, en la *Pulsión y destinos*, Freud enumeró estos destinos: el trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la propia persona, la represión, la sublimación. En su texto *Televisión*, Lacan dirá: “El sujeto es siempre feliz”³⁵ a nivel de la pulsión. La satisfacción paradójica, antagónica del goce, implica una instancia que no se encuentra necesariamente en este destino. Será la posición del sujeto respecto de aquello que se satisface, lo que puede producir una valoración fuera de cualquier cálculo, de lo que se produce en los márgenes de la voluntad. No hay resquicio de necesidad cuando se trata del sujeto de lo inconsciente. La necesidad es de discurso, obedece no a la biología sino a la lógica. “El arte de producir una necesidad de discurso es otra cosa que necesidad misma. La necesidad lógica es el fruto de esa producción. La necesidad, *Anankê*, sólo comienza con el ser hablante, y todo lo que pareció producirse desde allí es asimismo siempre el hecho de un discurso”³⁶. En el campo lacaniano la necesidad migra a un territorio inédito para el psicoanálisis.

1.3 Estasis libidinal, éxtasis de goce.

La estasis libidinal es aquí el factor primario; se vuelve patógeno a consecuencia de la frustración relativa que inflige el mundo exterior, el cual sin embargo habría permitido satisfacer una exigencia libidinal menor. Y la libido insatisfecha y estancada puede abrir también los caminos de la regresión y desatar los mismos conflictos que comprobamos para el caso de la frustración exterior absoluta. Esto nos advierte que en ninguna reflexión sobre ocasionamientos patológicos podemos omitir el factor cuantitativo. Todos los otros factores -frustración, fijación, inhibición del desarrollo- permanecen ineficientes mientras no afecten una cierta medida de la libido ni provoquen una estasis libidinal de determinada altura. Es cierto que no somos capaces de mensurar esta medida de libido que nos parece indispensable para que se produzca un efecto patógeno; únicamente podemos postularla después que la enfermedad advino. Sólo en un sentido estamos autorizados a formular una precisión mayor: podemos suponer que no se trata de una cantidad absoluta, sino de la proporción entre el monto libidinal eficiente y aquella cantidad de libido que el yo singular puede dominar, vale decir, mantener en tensión, sublimar o

³⁵ Lacan, J. (2012) “Televisión” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

³⁶ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 48.

aplicar directamente. De ahí que un acrecentamiento relativo de la cantidad libidinal pueda tener los mismos efectos que uno absoluto. Un debilitamiento del yo por enfermedad orgánica o por una particular demanda de su energía podrá hacer salir a la luz neurosis que de otro modo habrían permanecido latentes, no obstante existir la predisposición³⁷.

No hay manera, para Freud, de poder mensurar algo que escapa al cálculo por su propia condición. Que la libido se encuentre al margen del dominio, expresa que son los factores que en el sujeto se encuentran, los que hacen imposible una respuesta proporcionada al estímulo externo. No hay objetividad ni subjetividad que no esté infiltrada por la incidencia de la otra. Freud es bastante elocuente, el yo tiene la posibilidad de maniobrar con un monto de libido que no se expresa en términos absolutos. Nunca se expresa en términos absolutos cuando se trata del sujeto, al menos no de antemano. De facto el sujeto está presente para disponer en qué “medida” alguna incidencia tiene impacto. Sólo es posible que pueda haber impacto porque algo de la ajenidad ya está presente en el propio residente, cierta intrusión habita al viviente. He ahí, lo más relevante de la cita, la estasis primaria. Hay estasis de base; en el fondo se establece una libido irrenunciable, incancelable, irreductible. El estancamiento libidinal requiere que sea gestionada, entiéndase extinguida. Pero, la vida misma en términos de deseo se sostiene en este factor primario. Es posible desplegar lo propio de la vida porque el estasis libidinal está de entrada presente, y esta presencia es susceptible de lo patógeno. Lo patógeno reside solapadamente, se encuentra de antemano y su potencial mórbido ya duerme en el “interior”. Se encuentra en esta noción de estasis lo más cercano a lo que podemos concebir desde Lacan como sustancia de goce. Ciertamente, la estructura que implica la noción de goce, se distancia del marco en el cual fue la noción de estasis libidinal. Sin embargo algo de su lógica permanece. Precisamente aquello que permanece no se detiene, insiste a pesar de los recursos simbólicos para darle sentido a un registro primario que no cesa de insistir. Estasis que no se encuentra sino como intrusión de algo exterior en el sujeto. Esa reserva estancada de libido proviene, desde la perspectiva de Lacan, desde el Otro. Se infiltra, se hace sujeto, lo produce. La cualidad, mórbida, de este elemento que yace en el sustrato de la subjetividad se produce por un efecto de lo extranjero en el sujeto. Su expresión extática da cuenta de un fuera de cuerpo, cuando el cuerpo se delinea en el parámetro de una imagen yoica. Aquello que se encuentra estancado, que no se somete a una dialéctica de la palabra, permanece, se hace sustrato. Tal permanencia invoca la sustancia que excede la buena forma, su falla se confronta con el sinsentido, con aquello que

³⁷ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. XII. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 243-244.

hay. La naturaleza de eso que *hay* en la subjetividad cambia en un pensador y en otro. Para Freud se trata de una esencia química, de un *quantum* físico, para Lacan de *ausencialismo* de sentido, de una materialidad significativa. El goce se expresa en términos de un cierto éxtasis en el estasis, de un sentido que ha perdido todo cuerpo. Sin salir de sí, el estremecimiento de un cuerpo lo coloca afuera. No hay nadie cuando el éxtasis esta presente. Ese éxtasis es posible por el estasis que produce lalengua. Lalengua está fuera de la elucubración de saber que supone el lenguaje. “El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua”³⁸. Ese testimonio de lalengua en el cuerpo permanece. Se trata de un estasis de sinsentido. La condición para estar fuera de sí -éxtasis-, fuera de discurso, de inconsciente, sólo es posible por lalengua, por sus efectos primarios. “Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos”³⁹. Lacan no va por la vía de la libido estancada, la pregnancy química o biológica de este concepto no le sirve. Si hay un factor primario, ese podría encontrarse en el sedimento de lalengua, en las marcas de una escritura sin sentido que va del estasis al posible éxtasis de goce. El afecto enigmático de lalengua que permanece, se escribe goce.

Si aún en la inconmensurabilidad de un concepto y otro buscamos la relación, como deuda a un legado freudiano innegable, encontramos el siguiente comentario como pertinente para tal propósito. “Si queremos referir el concepto de goce de Lacan al concepto freudiano de libido, diríamos que el goce es una libido sin desarrollo, una libido que no se considera en las coordenadas de un desarrollo”⁴⁰. Es posible encontrar las relaciones entre un concepto y otro cuando de alguna manera se interroga acerca de aquello que da cuenta de cierta estabilidad en el factor económico de la subjetividad. Aquello que permanece en la condición humana cuando todo es susceptible de un posible cambio. Y más concretamente, cuando se trata del síntoma, qué cambia y qué permanece. La fijación que implicaría, en términos freudianos, la detención de la libido, aquello de la pulsión detenida en algún punto de su desarrollo, sería un registro posible para concebir lo que Lacan llegó a definir como lo real. Entre las distintas definiciones de eso real, una de ellas coincide con esa detención o fijación libidinal. Sería aquello que vuelve

³⁸ Lacan, J. (2009) El Seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 167.

³⁹ Ibid., pp. 167-168.

⁴⁰ Miller, J-A (2012) La fuga de sentido. Buenos Aires. Paidós. p. 163.

siempre al mismo lugar⁴¹. En el síntoma hay aquello que no cede, que permanece. El estasis del síntoma no es susceptible de una dialéctica que conduciría a su extinción. He ahí el goce del síntoma.

“Ya en Freud encontramos el indicio de que la libido está presente en la pulsión de muerte, puesto que la repetición es la reiteración de una experiencia de satisfacción primaria de alguna manera frustrada, insuficiente”⁴². No hay sino fracaso cuando se trata de alcanzar lo buscado. El déficit entre lo obtenido y lo anhelado de una satisfacción da cuenta de un objeto que se sustrajo al orden de la necesidad y transita en la báscula del deseo. Hay una exigencia, desde esta satisfacción primaria supuesta, que es inhallable, quizás porque la escritura de esa primera marca quedó bajo la huella de la inexistencia. No hay satisfacción absoluta cuando se es huérfano de la necesidad. Queda este fracaso, el goce de una satisfacción paradójica y antagónica. No es sino un afecto de lalengua imposible de colmar en cada nueva irrupción. El síntoma es el testimonio de esta irrupción de goce inaugural.

1.4 *El secreto de la libido para Lacan*

La fuente de la energía libidinal que Freud propone como regente de las pulsiones sexuales, encuentra para Lacan su lugar en la pasión narcisista. No hace sino seguir a Freud en cuanto al reservorio narcisista de libido. El asunto lo centra en esta pasión narcisista, en este amor originario a sí mismo, en la medida que reconoce un desfase inicial en la vida misma del viviente. El narcisismo para Lacan es consecuencia de esta dehiscencia originaria. Lee el narcisismo como una construcción, una adquisición imaginaria imprescindible para la supervivencia del sujeto. La instalación de esta función vital incorpora el sostén de la vida y paradójicamente el de la muerte. El mito, la leyenda de Narciso da cuenta de ello a cabalidad. La admiración de su propia imagen ante el reflejo especular puede conducirlo a la muerte. El estasis colinda con el éxtasis. La función vital se produce por la síntesis de un cuerpo que antes del estadio del espejo se vivencia fragmentado. De facto, el *infans* se halla en ese estado de prematuración. Sólo la exterioridad de una imagen total le ofrece la posibilidad de alcanzar

⁴¹ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

⁴² Miller, J-A (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 328.

anticipadamente lo que aún “orgánicamente” no es capaz de conquistar. En ese proceso se logra una cierta totalidad de la imagen de sí. No lograda del todo, la discordancia, la falla, se instala en una lógica que inicialmente parte de un artificio imaginario. Necesario pero no infalible. La grieta se incorpora a esta imagen inaugural, a este cuerpo. Freud lo planteó con claridad cuando estableció la diferencia entre yo ideal e ideal del yo. Hay un irreductible agujero entre la imagen del yo -yo ideal-, que se instala a partir de un ideal del yo exterior que ordena la propia imagen. Lo imaginario no se constituye sin el apalancamiento de un orden simbólico que ofrece su ley. Ese es el recorrido que hace Lacan desde su planteo inicial del estadio del espejo al modelo óptico. Lo imaginario se supedita a la prevalencia de lo simbólico. La constitución del yo, de la imagen narcisista en el sujeto es una construcción que opera desde una instancia exterior al viviente. La relación del sujeto al Otro es constitutiva de su existencia.

Esta inclusión de la imagen en el viviente no es sin consecuencias. La vida y la muerte se incorporan -se corporeizan- en el sujeto. Narciso es un ejemplo paradigmático de cómo eros en sí no es sin algo de la muerte. La fascinación de la imagen especular puede conducir a una invasión de la función vital que lo ausenta del saber propio del cuerpo antes de la imagen. La captura de eros, de la libido narcisista, es inconcebible sin esta suspensión de un programa que preserva la vida. La contemplación de la imagen puede privarle del apetito, quedar petrificado ante sí y morir de inanición. En la actualidad, el mito forma parte de la patología clínica ordinaria. El drama de la anorexia puede conducir a la tragedia. La fijación ante una imagen distorsionada del propio cuerpo, puede llevar a conseguir la imagen de la extinción de la propia vida. Del esplendor se puede ir al espectro del horror. Lo vital se ve en la luz de la imagen, pero, esta imagen no está al servicio del saber de la función orgánica sino de un espectro invisible que acecha. Se introduce con ella la caducidad anticipada. Se sabe en ella la impronta de un espejismo que es necesario para saberse funcional, pero esta funcionalidad sucumbe a la perturbación. El disturbio llega con la imagen narcisista. Lacan supo de la conmoción de lo Otro desde el inicio mismo de su enseñanza. La alteridad -lo extranjero- imprescindible para la existencia del sujeto se constituye en fuente de vida y muerte. En esa clave la libido freudiana contiene ambas fuerzas. El goce no es una síntesis de lo que Freud leyó desde la poética de dos instancias míticas en disputa: eros y thánatos. El antagonismo del goce no es un dualismo entre opuestos. Se trata de la fractura misma, de aquello imposible en sus términos, de un agujero que se traga sus propios bordes.

La imagen, entonces, la propia imagen esta atravesada desde el origen por lo extranjero a sí. El yo, el cuerpo propio, no está sino constituido a partir de lo ajeno, de algo exterior. En esta discordia inicial surge el sujeto. Primariamente sujeto a la imagen que le es otorgada desde la exterioridad y ordenada en función de lo simbólico. Y, en consecuencia, arrojado a un campo de lenguaje que le precede y le brinda su impronta. El sujeto es un efecto de la estructura misma del lenguaje. Imagen y símbolo ordenan su mundo y el lugar que ocupa en él. No obstante algo inmundo permanece. No todo está capturado en la imagen y el símbolo. Lo imaginario y simbólico generan aquello que en su falla les excede. Lo real se sostiene en la trama de la existencia desde su exterioridad íntima. Desde el inicio, exterioridad e intimidad forman un anudamiento. Allí habita el ser hablante, esa es su residencia.

El impacto de la exterioridad se hace significativo. Algo se acuña en el ser ahuecándole. Este queda en falta, en falla ante la pérdida que añade algo en su existencia. La imagen y lo significativo, borran y escriben. Incorporan la vida y la muerte: el goce. Lacan usó en el Seminario *La ética del psicoanálisis* la idea del vaso que toma de Heidegger. El vaso, sería un objeto que incorpora en el mundo el vacío. Es un objeto, un significativo, que se ofrece y que a la vez introduce la falta. Algo hay y no hay en ese significativo. Presencia y ausencia. El agujero se produce, existe. “Si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví primero, como un objeto hecho para representar la existencia del vacío. El alfarero crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero”⁴³. Esto que se introduce en lo real trastorna. Su aparición tiene consecuencias. Algo traumático, un *troumatisme*, escribe Lacan haciendo resonar el agujero. Se trata de un acontecimiento de cuerpo. Cuando algo se inscribe, se incorpora y se hace cuerpo desde la alteridad que no deja indemne lo previo. Esto que se escribe, que se produce -el agujero- escapa a la simbolización aunque algo de lo simbólico lo produjo. Evoca la representación aunque sea irrepresentable. Tiene efectos, los produce aunque no alcance la significación. Aquello que acontece y tiene valor de *troumatisme* es causa de goce. Eso insustancial es quizás una sustancia inédita, la sustancia siempre olvidada, la ausente. Desde su primer seminario algo de eso está presente en Lacan, antes del concepto de *lalengua* y *troumatisme*. El acontecimiento de cuerpo está en su valor traumático. El secreto de una sustancia estremecida.

⁴³ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 7 “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 151

“*Prägung* -este término tiene resonancias de acusación, acuñación de una moneda- la *Prägung* del acontecimiento traumático. Digamos que la *Prägung* no fue integrada al sistema verbalizado del sujeto, que ni siquiera alcanzó la verbalización, ni siquiera, podemos decirlo, alcanzó la significación. Esta *Prägung* estrictamente limitada al dominio de lo imaginario, resurge a medida que el sujeto avanza en un mundo simbólico cada vez más organizado”⁴⁴. Un giro se produce en Lacan hacia los últimos años. Un cambio de acento. Los registros real, simbólico e imaginario se hacen equivalentes. No hay prevalencia de uno sobre otro. En esta equivalencia, sin embargo, existen énfasis, uno de ellos es el *zoom* en lo real. Resalta aquello de lo real que hace insistencia. Lo escribe bajo la modalidad lógica de aquello *que no se cesa de no escribirse*. Se trata de lo imposible, pero también retoma aquello que vuelve siempre al mismo lugar, un aspecto que aparece desde el inicio mismo de sus trabajos. Esta insistencia bajo lo imposible y la reiteración se ubicó en un primer tiempo bajo el registro de lo imaginario. Lo que vuelve siempre al mismo lugar es aquello que quedó fijado. Algo así como la pulsión detenida, la libido estancada. Esto que en un primer tiempo correspondía a lo imaginario más tarde se desplaza a lo real. No es una sustitución de registros sino un reordenamiento a partir de los nudos. Entre cada registro hay arcos, entrecruzamientos, puntos límite de ex-sistencia⁴⁵. En esos puntos lo real se constituye en lo imposible, en la iteración misma que insiste en ser incluida, en completar un absoluto. Eso que descompleta una supuesta unidad perdida originariamente, da cuenta del límite: lo real. La *Prägung* es la marca indeleble que hace del cuerpo un real que se goza. Un exceso significativo opaco al sentido. Aunque no sea éste el sentido semántico que toma al inicio de su enseñanza, sirve de anticipación conceptual a lo que más tarde será una concepción del significante y de la lengua de un carácter no imaginario. El lenguaje, tomado desde la perspectiva de un operador que produce efectos, encuentra en la “impregnación”, en el acuñamiento, en la “gloria de la marca”⁴⁶ significativo, su núcleo. Esta afirmación acerca de la marca, de su “gloria”, aparece más de quince años después de esta referencia acerca de la *Prägung*, al inicio imaginaria, luego real. “Es palpable la equivalencia del gesto que marca y el cuerpo, objeto de goce”⁴⁷. Lo que fue goce imaginario llega a encontrar su incidencia real por efecto de *la lengua*. Se abre el espacio de un *efecto* de cuerpo.

⁴⁴ Lacan, J. (2004) El seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires. p. 281.

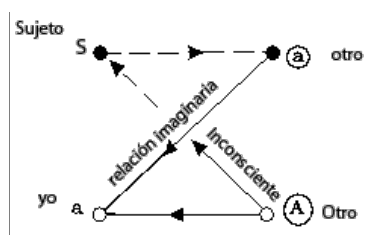
⁴⁵ Ver en este trabajo el capítulo: los cuerpos heréticos.

⁴⁶ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 52.

⁴⁷ *Ídem*.

1.5 El goce es la parte estancada de la libido.

“Sabemos la importancia de las impregnaciones imaginarias (*Prägung*) en esas parcializaciones de la alternativa simbólica que dan a la cadena significativa su andadura. Pero adelantamos que es la ley propia de esta cadena lo que rige los efectos psicoanalíticos determinantes para el sujeto: tales como la preclusión (*forclusión*, *Verwerfung*), la represión (*Verdrängung*), la denegación (*Verneinung*) misma -precisando con el acento que conviene que esos efectos siguen tan fielmente el desplazamiento (*Entstellung*) del significante que los factores imaginarios, a pesar de su inercia, sólo hacen en ellos el papel de sombras y reflejos”⁴⁸. Sin duda, los efectos en la posición subjetiva que orienta la práctica clínica se encuentran en cada uno de los procesos que Lacan ordena a partir de su agudeza clínica y del legado freudiano. Psicosis, neurosis y perversión se juegan en cada una de las operaciones de negación que pueden incidir en un sujeto. Allí se confronta la castración freudiana. No obstante hay una impregnación previa, una “marca” que da existencia al serhablante. Aunque, se insiste, los términos y conceptos empleados inicialmente por Lacan no desplieguen lo que requerirá de otros avances y desarrollos teóricos posteriores. Existe una tendencia a que algo permanezca inerte en el sujeto. No todo queda bajo la dialéctica significativa del registro simbólico. Ese punto de fijación encontró en Freud lo originariamente reprimido⁴⁹. Así lo estableció antes de su texto sobre la represión donde lo denomina represión primaria. El historial de Schreber en 1911 ya abrió esta perspectiva de una negación fundamental, algo incommovible que estremece de origen el ser del sujeto. Aquello fijado en la pulsión, lo estancado en la libido, Lacan entiende, *a posteriori*, que no se trata sólo de “sombras y reflejos” ante la potencia de lo simbólico. Lo simbólico mismo puede verse insuficiente ante el carácter real de un cuerpo marcado y que se hace objeto de goce. No todo queda en el registro que en los años cincuenta mostró en el esquema L.



⁴⁸ Lacan, J (1997) “El seminario sobre la carta robada” en: Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 5.

⁴⁹ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. XII. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Dos registros prevalecen en este esquema de Lacan. El imaginario, eje: a-a' y el simbólico: S - A. La inercia de lo imaginario obstaculiza el acceso al Otro de lo simbólico. A lo propiamente inconsciente. El trabajo analítico se propone liberar la palabra plena articulada en el discurso del Otro, en la estructura del lenguaje. La palabra del eje imaginario es una palabra vacía de verdad. Lo traumático aún no es la lengua, es la imagen nunca integrada. La imagen que representa el punto de fractura del sujeto, los agujeros de su historia. Hay plena confianza en el poder de la palabra, en la eficacia de lo simbólico. Luego esto se complejizará y aparecerá una cara real de lo significativo, la dimensión del sinsentido, de un goce no integrable, un resto respecto de esta dialéctica. Una nueva dimensión del estancamiento, no ya imaginaria, sino imposible de decir, de regular. El progreso del análisis no veía en esa dimensión estancada sino un obstáculo a superar. Así lo describe Lacan: “ya les he señalado que, en el progreso del análisis, es en el momento en que nos acercamos a los elementos traumáticos -fundados en una imagen nunca integrada- cuando se producen agujeros, los puntos de fractura, en la unificación, en la síntesis de la historia del sujeto. He señalado que es a partir de estos agujeros que el sujeto puede reagruparse en las diferentes determinaciones simbólicas que hace de él un sujeto con historia”⁵⁰. Los elementos de la lengua son los elementos traumáticos que tomarán la prevalencia y el acento en la teorización de Lacan a partir de los años setenta. No obstante, la variación no impide leer en sus primeros trabajos y desarrollos una lógica que da cuenta de su concepción. El agujero que tanta importancia cobrará en los nudos borromeos ya está presente desde un ángulo distinto en el inicio. En un primer tiempo este agujero abre horizontes, se ubica en el plano de lo no realizado; en una axiomática del deseo. Luego, este agujero se inscribe en la axiomática del goce. No un goce imaginario sino real.

La libido freudiana es leída por Lacan como una función imaginaria. Y esta dimensión de la libido como una carga narcisista que se conserva aunque sujeta a la movilidad propia de asignarse a un objeto y retornar a su fuente original: el yo. La transfusión libidinal ocurre por el canal del estadio del espejo, un pasaje despejado conceptualmente y que conduce a lo más íntimo del autoerotismo. La imagen narcisista donde el cuerpo de un autoerotismo es investido e inviste toda su existencia. El logro de Lacan ha sido, quizás, despejar, no sólo la lógica que opera en el narcisismo a través del estadio del espejo, sino encontrar en esa reserva que permanece, lo que unas décadas más adelante, será sustancia de goce. Leamos su intuición inicial, en el texto

⁵⁰ Lacan, J. (2004) El seminario, libro 1. Op. cit., p. 292.

Subversión del sujeto y dialéctica del deseo: “La función imaginaria es la que Freud ha formulado que preside la carga del objeto como narcisista. Es sobre ese punto sobre el que hemos vuelto por nuestra parte, demostrando que la imagen especular es el canal que toma la transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto. Pero en la medida en que queda preservada una parte de esta inmersión, concentrando en ella lo más íntimo del autoerotismo, su posición ‘en punta’ en la forma la predispone a la fantasía de caducidad en el que viene a acabarse la exclusión en que se encuentra de la imagen especular y del prototipo que constituye para el mundo de los objetos”⁵¹. La posición ‘en punta’, en referencia al órgano eréctil, muestra que en esa imagen especular se concentra simbólicamente el sitio del goce. Pero, “no en cuanto él mismo, ni siquiera en cuanto imagen, sino en cuanto parte faltante de la imagen deseada”⁵². Lo fálico se constituye precisamente en eso fallido. En aquello que falta, de ahí que sea el significante del deseo. El goce encontrará en ese modelo de una falta fálica el reservorio de su articulación conceptual. A partir de esa dimensión fálica del goce se abrirá el tránsito hacia el goce no-todo fálico. Innegable se impone que el camino para ello no sea la imagería “en punta” del órgano viril. Lacan se tomará en serio la interrogación freudiana acerca de qué quiere una mujer. De qué se trata en el goce femenino.

⁵¹ Lacan, J. (1991) Escritos I. p. 802.

⁵² *Ídem*.

2. El saber del cuerpo: sus des-bordes

El cuerpo es una construcción, algo que se alcanza en forma anticipada por una travesía que incluye el lugar del Otro, que requiere del semejante. Esa operación quedó establecida por Lacan en su articulación del estadio del espejo. El lenguaje en tanto estructura se funda en el elemento significante. Se parte del hecho que hay lenguaje. Ese *hay lenguaje*, y el elemento mínimo que le constituye, permite afirmar que hay de eso *uno* del significante. Hay de lo uno (*haiuno*), cuando se concibe el elemento último indivisible de algo. En una palabra, por ejemplo, cualquiera de sus letras sueltas podría ser ese elemento irreductible. En el caso de otras disciplinas o ciencias, por ejemplo la física, podría serlo el átomo, en la biología la célula, en la lógica matemática el uno, que podría ser el cero cuando se escribe esa falta de elemento en un conjunto. La escritura que propuso Frege con respecto al conjunto sin elementos, sería el conjunto vacío, sin ningún elemento. Esa ausencia de elemento pudo nombrarse como cero. Tuvo una escritura, la ausencia requirió de una marca, una escritura. Incluso un significante puede llegar a borrarse, quedando una huella perdida. Podría ser del orden de la mecánica cuántica donde algo que tiene una presencia puede tomar la materialidad de una partícula = masa, una onda = energía, donde ya no se considera, por tanto, una separación o diferencia absoluta entre energía y masa, quedando su formulación como un continuo de masa = energía. Allí lo significante se conoce por sus efectos.

El cuerpo se encuentra bajo el baño del lenguaje. Habita y es habitado por él. Ahí lo *uno* de la lengua opera en su dimensión unificante, el uno puede ser cada vez mayor, si se le suma un elemento o, por el contrario, puede reducirse si se le resta. Esa sustracción, esa fragmentación también nos conduce a lo uno. El infinito que se incrementa o que se reduce infinitesimalmente deja algo *uno* en su escritura. Este uno marca y forma el cuerpo, su erogeneización lleva la gloria de una impronta, su *estamp(id)a*. El primer efecto del lenguaje sobre el viviente -que tiene unidad- es el de la fragmentación. El significante corta al viviente y con ello sus bordes, las zonas erógenas, sus agujeros. El lenguaje divide, fragmenta y corta, como primer efecto, al viviente, al “organismo”. Se introduce la diferencia por el efecto del significante. Incluso la diferencia en sí, la diferencia absoluta. “El Uno en calidad de diferencia pura es lo que distingue la noción de elemento. El Uno en calidad de atributo es entonces distinto de aquél”⁵³. Lacan,

⁵³ Lacan, J (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 186.

distingue entre el Uno de la pura diferencia y el Uno del atributo. Toma la Teoría de Conjuntos, que tiene como punto de partida el hecho de que hay función de elemento. En la Teoría de Conjuntos se busca disociar el predicado y el atributo. “Hasta esta teoría, lo que caracteriza a la noción involucrada en lo que atañe al tipo sexual, en la medida en que esbozaría algo de una relación, es precisamente que lo universal se basa en un atributo común”⁵⁴. Al distinguirse el atributo no se pone en un mismo conjunto los trapos y las servilletas, por ejemplo. “A diferencia de esa categoría que se denomina clase, está la del conjunto, en la cual no solo el trapo y la servilleta son compatibles, sino que en un conjunto como tal de cada una de esas dos especies, no puede haber más que uno”⁵⁵. Si no hay distinción entre los elementos, no puede haber más que *un* trapo y *una* servilleta. En ello radica la diferencia. “La diferencia entre el Uno de diferencia y el Uno de atributo es ésa”⁵⁶. El significante marca en el campo de lo humano la distinción que diferencia de forma radical y también la que es capaz de permitir una lógica de clases. Cuando entramos en el campo de lo singular de cada ser hablante, es la lógica de conjunto la que prevalece, la marca que diferencia, una marca que se acerca más a la erogeneización del cuerpo que a la clasificación de clases. En la clase prevalece lo semántico, el predicado, en el conjunto la diferencia. El significante hace conjunto y su definición es la pura diferencia respecto a otros. El viviente, el individuo afectado de lenguaje entra en el conjunto de las diferencias. La singularidad de cada sujeto escapa al atributo, se instala en la ausencia de predicado, de sentido. Algo de la pura marca significante causa al sujeto en sus bordes y desbordes. Hace de su cuerpo un cuerpo tocado, afectado. Un cuerpo erógeno, un cuerpo gozante.

El lenguaje provoca un desarreglo respecto al viviente y sus funciones vitales. Está tocado por el significante y tal afecto desborda sus bordes de un ser orgánico. Este saber vital se ve compensado a su vez por la unidad que introduce la imagen del cuerpo. Sobre el lenguaje y su función de “tocador” hay una doble incidencia, una en la fragmentación y corte; la otra, en hacer *un* cuerpo. Este efecto significante afecta al cuerpo sacándolo de un desamparado inicial a otra forma de exilio. En el exilio de la lengua, su auxilio es el discurso. Habita la dimensión del decir y en ese mundo de la palabra ocurre su arreglo y un desarreglo, algo *a-reglado*. Algo que no

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ídem.*

reparará jamás la pérdida inicial, ese desarraigo se torna incurable. Sólo desde esta negatividad fundadora se puede saber hacer con lo que no hay. La afirmación de la vida, ocurre en el marco de una negatividad negadora, inaugural, por efecto de la incidencia significativa.

En ese marco de lenguaje y *lalengua*, se escribe la historia del erotismo para el ser hablante. El autoerotismo y el narcisismo freudiano encuentran en este *tocamiento* lingüístico su fundamento. *La filosofía en el tocador*⁵⁷ de Sade, encuentra sus ecos en el estremecimiento que implica el tocador significativo cuando se trata de sus efectos; de cortes, fragmentaciones y agujeros que instalan las zonas erógenas. El autoerotismo en un tocador que estremece. Sade, diría, complacido, que destroza y desgarrar. Pero, en Lacan, el impacto es del orden de lo traumático siendo esto lo inaugural y fundador en la subjetividad. La verdadera filosofía ocurre en el tocador, si por ella se entiende los efectos de goce que produce la incidencia de *lalengua* en el viviente. Quizás, por ello, Lacan, prefirió el término antifilosofía, aunque sea, la suya, una cierta filosofía de tocador. No es sin el goce que emerge el saber, un saber trastornado por el tocador, que ocurre en el tocador, que se desborda y se hace exceso. El eros es inicialmente lo que Freud describió en la fase del autoerotismo: pulsiones parciales que funcionan de manera independiente, cada una buscando la satisfacción. La fragmentación del cuerpo en el origen. El narcisismo, según Freud, sería una segunda fase de eros, de *lo erótico*, una organización primordial, que permanece, pues ofrece cierta unificación. Las pulsiones parciales alcanzan una cierta unidad y el objeto al que se dirigen se encuentra en el propio cuerpo: el yo. El objeto tercero, será lo que Freud definió, precisamente, como fase objetual, un objeto más allá del cuerpo, un objeto tercero y exterior entra en la dinámica y dará paso a sus textos sobre psicología del amor.

El lenguaje, su tocar estremecedor, turbante; fragmenta y divide, genera agujeros y cortes que constituyen lo primigenio de las zonas erógenas. Antes que el cuerpo están las zonas. En esta artesanía sadeana de *lalengua*, el lenguaje ofrece la unificación, la totalización de lo pulsional parcial, se construye un cuerpo entero, una figura unitaria. Encontramos en esta concepción que introduce Lacan lo real de la mitología freudiana. En el marco del lenguaje, en el campo lacaniano, se abre la dimensión de lo que eros y thánatos en forma separada conseguían en una férrea y fabulada lucha. El cuerpo está disputado, ciertamente, pero por el antagonismo de un

⁵⁷ Escrita por Sade en 1975. Marques de Sade (1988) *La filosofía del tocador*. México. Tusquets editores.

goce en exceso que lo agujerea, y no encuentra el sosiego de un objeto que suture esa abertura originaria por efecto del significante. No hay sentido ni objeto que colme la ausencia de un ser total, de una totalidad nunca lograda. Pero el objeto y el sentido serán el consuelo que ofrece el discurso, el significante, para sostenerse en la existencia. El cuerpo en tanto *todavía vida* es lo abierto cerrado.

2.1 *La sexualidad propiamente dicha por Lacan.*

La sexualidad no está al servicio de la reproducción exclusivamente. Eso fue un temprano hallazgo por parte de Freud y hacerlo patente le condujo a desafiar a sus colegas médicos de la última década del siglo XIX. Afirmar que la sexualidad está presente desde la más tierna infancia, y que además es una sexualidad perversa polimorfa, no generó muchos adeptos en su gremio. No obstante, el contexto de la sexualidad está inscripto para Freud en el marco de la relación. Así, lo insinúan sus referencias a cierto desarrollo libidinal que conduce a la genitalidad como fin. No deja de ser controvertido afirmar o negar con rotundidad si existe una orientación a la relación en Freud. Su texto *Tres ensayos para una teoría sexual* ofrece suficientes indicios para concebir que el fin no es la reproducción, la relación entre cuerpos sexuados como marco normal de la sexualidad. Pero también en ese mismo texto, se muestra inclinado a encontrar en la relación sexual con el otro sexo el fin último de la sexualidad. Teóricamente su postura era adelantada y subversiva para la época y a la vez se encontraba inmerso en las inclinaciones de su propia existencia fáctica. Arnold Davidson, profesor de filosofía e historia de la ciencia en la universidad de Chicago, va más allá de una escisión entre vida y obra: “*Los tres ensayos...* de Freud deberían haber estabilizado la nueva mentalidad, acelerando su afianzamiento al proporcionarle una autorización conceptual. Sin embargo, dada la divergente temporalidad de la aparición de los nuevos conceptos y la formación de la nuevas mentalidades, no supone ninguna sorpresa que los hábitos mentales de Freud nunca alcanzaran sus articulaciones conceptuales”⁵⁸. No hay duda del alcance de las innovaciones conceptuales de Freud, aún hoy sigue siendo una fuente de posibles articulaciones teóricas que no alcanzaron la estabilidad que, a veces, sólo ofrecen una cierta mentalidad sujeta por los condicionamientos socio-políticos. Lacan, es ejemplo de una lectura renovada para el siglo actual, siendo muchos

⁵⁸ Davidson, A. (2004) La aparición de la sexualidad. Barcelona. Alpha Decay. pp. 145-146.

los conceptos planteados, algunos extraídos del genio freudiano y otros de su propia genialidad, unos cuantos, quizás, verán su alcance estable en un cuerpo teórico aun por emerger. El tiempo para ello no está programado en calendario, será un tiempo por venir, o que está siendo y llegará a ser porque habrá sido.

La articulación conceptual de Lacan respecto a la sexualidad se posiciona en la radicalidad de la tesis freudiana. Su planteamiento se inclina al no hay relación-proporción sexual. Hace de ello una axiomática para el psicoanálisis. “*No hay relación sexual* se propone entonces como verdad”⁵⁹. Que no esté al servicio de la reproducción ya es una verdad que no requiere de ninguna argumentación. La industria farmacéutica conoció en tiempos de Lacan y no de Freud la posibilidad de inhibir la función reproductiva en la mujer. Una píldora cambió lo que el deseo humano probablemente reconoció desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, no se trata de una evidencia química u hormonal, sintetizada en una píldora, lo que expone una axiomática que poco tiene que ver con que no se escriba, en lo real, la relación sexual. La frontera de este espacio conceptual no está determinada por circunstancias técnico-científicas. El límite se encuentra en la imposibilidad de una proporción, una complementariedad entre los sexos. La inexistencia de un sexo total impone una pérdida redoblada en el lenguaje. El mito de Aristófanes se ve deconstruido hasta sus últimas consecuencias con la propuesta lacaniana. No hay una mitad que complete una supuesta separación de un todo inicial en el cuerpo sexuado. La fragmentación y el corte ya da cuenta de un efecto-afecto que el lenguaje intenta reparar y con ello sólo consigue introducir lo imposible -irreparable-. No hay lo absoluto total, nunca lo hubo. El Uno tiene como verdad el cero, el *no hay* que escribe lo real de una ausencia. La falla sexual es la sexualidad propiamente dicha.

“Freud descubrió la sexualidad humana como un problema (que requiere explicación), y no como algo que podría eventualmente explicar todo (otro) problema. ‘Descubrió’ la sexualidad como intrínsecamente sin sentido, y no como el horizonte último de todo significado humanamente producido”⁶⁰. En esta dirección se entiende la falla sexual, no hay relación sexual, quiere decir lo imposible respecto a la sexualidad. Sería la “desviación paradójica de una norma

⁵⁹ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 12.

⁶⁰ Zupancic, A. (2013) “Diferencia sexual y ontología” en: Ser-para-el sexo. Barcelona. Ediciones S&P. p. 27.

que no existe”⁶¹. Ella no se somete a una definición, es un conjunto infinito, en tanto no puede cerrarse para la condición humana: he ahí su imposibilidad. Freud, anticipó, de alguna manera, esta imposibilidad misma que implica la sexualidad. Cierta extrañeza toca lo sexual cuando su propia satisfacción se torna inalcanzable. “Creo que, por extraño que suene, habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena”⁶². La naturaleza se extravía en el campo del lenguaje. Su incidencia es tal que ocurre lo que, al margen de la voluntad, leyó Kojève en Hegel. El ámbito del deseo saca la realidad humana fuera del ámbito de lo dado. La naturaleza queda perdida y con ella la posibilidad de alcanzar la satisfacción de una necesidad. La necesidad queda desplazada en los desfiladeros del significante. Se constituye el territorio del deseo y el campo del goce en la subjetividad. “El Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere ‘poseer’ o ‘asimilar’ el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si quiere ser ‘deseado’ o ‘amado’, o también ‘reconocido’, en su valor humano, en su realidad de individuo humano”⁶³. El objeto posible o necesario -en su sentido lógico-discursivo- sería aquél que estuviese hecho de una sustancia insustancial. De una virtualidad real. Ese objeto inexistente, olvidado, tomó forma con Lacan, o más bien, se inventó con él. Se escribe *a*, y se le llama objeto *a*. Su naturaleza sería irreal, no en el sentido de ficción, sino de lo *areal*, de una sustancialidad inédita pero no menos eficaz. Así lo define Nancy en su obra *Corpus*: “Simplemente lo real en tanto *areal* reúne lo *infinito* del máximo de existencia con el absoluto *finito* de horizonte *areal*”⁶⁴. Ese objeto de valor, precisamente, causa el deseo y se hace objeto de deseo, se trata de algo que no reúne sino condensa cuerpo, pero un cuerpo impensado hasta ahora. Se encuentra delante y detrás del sujeto deseante. Los griegos lo llamaron *agálmata* y Lacan tomó la referencia cuando comentó *El Banquete* de Platón⁶⁵. La referencia que Kojève nos acerca del deseo, del valor del deseo y no del cuerpo, muestra que no hay cuerpo natural. Que el cuerpo no es el cuerpo animal, dado, biológico. Se trata de un cuerpo desbordado, tejido por el deseo, por lo agalmático de la palabra. La sexualidad no es la posesión de otro cuerpo, el cuerpo se torna imposible. La relación ante esta pérdida de lo animal se relaciona con otro

⁶¹ *Ídem*.

⁶² Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. XI. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 182

⁶³ Kojève, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Madrid. Trotta. p. 54.

⁶⁴ Nancy, J-L (2003) *Corpus*. Madrid. Arena libros. p. 36.

⁶⁵ Lacan, J. (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós. pp. 161-176.

objeto. Un objeto investido por el deseo. Un nuevo objeto aparece en la escena de la realidad humana. Ese objeto quedó sin nombre hasta que se le adscribió la mínima escritura de una letra. Una letra sin sentido que condensa el goce, la satisfacción paradójica de lo sexual. El deseo, “se diferencia entonces del Deseo animal”⁶⁶. De un sujeto tachado por el significante, ausente, existente entre un significante que lo representa para otro significante y, objeto olvidado de una peculiar sustancia, queda entonces escrito lo real de una relación imposible de un cuerpo sexuado. Esta relación, Lacan, la escribió: ($\$ \diamond a$) y la llama fantasma. Una escritura que da cuenta de las diversas relaciones que tiene un sujeto con su peculiar objeto. En esa escritura algo real se ve investido de un escenario imaginario y de un guión simbólico que ordena, en una relación de ausencia, el deseo y el fondo de goce que le constituye en el lazo con el otro. El fantasma interfiere en toda relación de amor. Esta interferencia hace de velo a la relación sexual imposible. Desde esa ventana se accede a la realidad, una realidad constituida por ese filtro fantasmático. Hacer una travesía de ese fantasma es, quizás, la propuesta más subversiva de la experiencia analítica, hacer un pasaje de ese velo que tiñe con su tono todo lo que ve y toca. Colorea el mundo del sujeto, sus pasiones y sus sentidos. “[...] al fin y al cabo la ausencia de relación sexual no impide manifiestamente el enlace [la *liasion*], muy lejos de ello, sino que le da sus condiciones”⁶⁷.

Más allá del fantasma, no nos confrontamos con lo real de la sexualidad. Al contrario, lo real de la sexualidad esta ocasionado por la ruptura de lo simbólico. Un Otro inconsistente e incompleto que no retiene, ni sostiene todos los significantes. Se quiebra el todo del sentido. Ante esa ruptura la sexualidad se abre en un horizonte de *sinsentido*. “Lo real no es un predicado acerca de la sexualidad; no es que ‘sexualidad’ sea (lo) real, en el sentido según el cual lo real se referiría al estatuto ontológico de la sexualidad. Por el contrario, los descubrimientos psicoanalíticos en cuanto a la naturaleza de lo sexual (y su cómplice, el inconsciente) han llevado al descubrimiento y la conceptualización de un espacio topológico singularmente curvado, que se llama lo real”⁶⁸. En este espacio topológico la ausencia de sentido obra en el cuerpo. El lugar del Otro como una inscripción corporal tiene la letra de un eco, de un resonar que consueña con la musicalidad sin ley de *lalengua*. Este sonar, equívoco - *equibocado*, se

⁶⁶ Kojève, A. (2013) Op. cit., p. 54.

⁶⁷ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 19.

⁶⁸ Zupancic, A. (2013) Op. cit., p. 36.

reitera en la fisura de un cuerpo quebrantado, de un decir. Este decir se lee en el *sentir* del goce, de un cuerpo *re-sentido*. Un cuerpo afectado.

Por lo tanto, el psicoanálisis no nos revela sino la ausencia de verdad que implica el sexo. Esta no verdad del sexo, no niega su existencia; al contrario, su no-existencia tiene toda la realidad de una bomba atómica. Sus efectos se hacen sentir. Se trata, más bien, de una negatividad con consecuencias. “Lo real que curva la estructura simbólica con la cual aparece”⁶⁹. La sexualidad tiene una existencia que es inevitable en la vida del ser hablante, de un *parlêtre*. No hay en el espacio que habita este cuerpoparlante un lugar donde ese *no hay* de la sexualidad no tenga sus efectos. Tal eficacia, de un vacío real, subvierte la sexualidad en su condición de un lazo que une a los cuerpos. El sexo ofrece lo que no tiene; en algún punto como en el amor, se da aquello que no es para quien no lo necesita. Una peculiar relación de la no-relación. En una lógica impecable, un chiste nos muestra lo que está en juego en esta concepción de la sexualidad. “Un hombre entra a un restaurante y le dice al camarero, ‘café sin crema, por favor’. El camarero responde: ‘lo siento señor, pero no queda crema. ¿Puede ser sin leche?’”. La lección fundamental del psicoanálisis es precisamente la del chiste anterior: si el psicoanálisis no puede ‘servirnos’ nada sin la sexualidad, es porque no hay Sexualidad que pudiera servirnos. Y es precisamente este ‘no hay’, este no-ser, el que sin embargo tiene consecuencias reales”⁷⁰.

2.2 El Principio desregulado del placer.

De acuerdo a la concepción de la sexualidad de Lacan, el goce y el sexo tienen un estrecho lazo. No el que el sentido común podría atribuirle respecto a que con el sexo se goza, ese no interesa, sea que se disfrute o no. El goce y la sexualidad encuentran su punto de encuentro en la no-relación con el cuerpo sexuado del otro. En el nivel de una ausencia de relación, algo del cuerpo se goza. En esa independencia y autonomía el cuerpo se separa del Otro en cuanto un Otro sexuado. El autoerotismo invade el cuerpo y no es sólo una cuestión de zonas erógenas. La generalización del erotismo hizo del cuerpo un espacio de goce. Sus bordes y agujeros no dejan de ser puntos de fuga de la falla sexual, en ellos no basta la boca que se besa a

⁶⁹ Ibid. p. 43.

⁷⁰ *Ídem*.

sí misma, un agujero se traga sus bordes, se exhala e inhala la satisfacción que no se colma. El agujero que se inerva en sus límites. Algo se desprende del lazo, incluso de la reflexividad. El cuerpo no goza de sí mismo, sólo se goza. La referencia freudiana al autoerotismo no deja de ser pertinente, pero algo en ella no alcanza cuando supone cierta reflexividad, no se hace del cuerpo propio un objeto de goce: no hay sujeto ante tal objeto. De ahí, que lo extático suspenda un éxtasis que retorna, se torna una pura fuga. No hay *yo*, ni sujeto en ese gozarse. Más apropiado sería referirse a esa suerte de usufructo que define al goce en términos jurídicos. Se posee algo de lo que no se es propietario. Se anula lo *auto* del *erotismo*, sin embargo, el otro *-partenaire-* de la relación no desaparece. Un retorno pulsional que gira en redondo en torno a un objeto que sirve de apoyo. Ese reverso de la pulsión desmiente algo de un cuerpo afectado por la lengua, que sin bastarse a sí mismo se goza. El estatuto del Otro no es irreal, es necesario y también contingente, y se requiere de su concurso. No hay Otro del Otro que garantice su presencia, su estabilidad, su verdad. Pero esto no quiere decir que no sea sin el otro que el cuerpo sorte la existencia. De origen el cuerpo es el lugar del Otro⁷¹. El auto-erotismo deviene un *eteros*. El cuerpo es extraño, su goce es raro, quizás su goce sea *queer*. En ese sentido no es del Otro, en tanto éste se conciba como: ideología, norma, ley. Se encuentra en el margen, en el desecho de lo supuesto en orden, su régimen es el de lo desregulado, un puro disturbio. Inusual, inútil, torcido. Este es el goce de un cuerpo en extravío, fuera de la vía regulada por el principio del placer.

Los órganos, la parte, se enajena respecto al todo del cuerpo y el cuerpo se enajena de sí mismo. De la zona erógena parcial se pasa al *ground zero*. La zona cero después de la bomba nuclear de la lengua. Su impacto no es menor, devasta el goce del viviente, el supuesto goce natural de la función vital. La regulación de la vida, su autoconservación queda bajo el arma atómica del significante. Un cuerpo nuevo emerge en la zona cero. Sus instrumentos no están al servicio de la adaptación y la conservación. El ojo enceguece, la mano se aquieta, el dolor ahoga. “El ojo puede -y debería- servir al cuerpo para orientarse en el mundo, para ver, y helo aquí que comienza a servir a lo que Freud llama la *Schaulust*, el placer de ver”⁷². Este es un placer al margen de la regulación del cuerpo vivo, al margen del servicio exclusivo de la vida. Desborda toda finalidad vital, llega a negarla, la interfiere, incluso la suspende. Un placer paradójico el de la visión así trastornada. Un *Lust* más cercano a su sentido en inglés que alemán. Cierta lujuria,

⁷¹ Lacan, J. Clase del 31.05.1967 en: www.staferla.free.fr.

⁷² Miller, J-A. (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 368.

algo de un exceso, de cierta exuberancia en la sustracción de la función vital del órgano, del cuerpo. “Se diría que es el placer vuelto goce, y que el placer en sentido propio, según nuestro uso de los términos, se transforma en goce cuando desborda el saber del cuerpo, cuando deja de obedecerle”⁷³. El goce sería esa *contra natura* del cuerpo, se apodera de él como quien hace uso de algo impropio. No es más que una instancia negativa, un inútil. “Es lo que no sirve para nada”⁷⁴. Sin embargo, embarga el cuerpo, lo defrauda, se instala como el goce que no debería respecto al supuesto perdido. Se trata de un goce indecente, imprudente; la ajenidad radical. En ese cuerpo el principio del placer se encuentra desbordado, sin ley que regule, sin esta dimensión regente en el serhablante. Si el alma es la forma vital del cuerpo, la suma de sus funciones, estamos ante un cuerpo *desalmado*, pero no sin “*almor*”⁷⁵. Sin la forma de su imagen, sin eso que lo anima. “El alma es, pues, una substancia; es el *quid* esencial del cuerpo. Como escribe Aristóteles: «si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la substancia o forma del ojo». El alma es, pues, la forma del cuerpo en tanto que constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo”⁷⁶. Para Lacan, el cuerpo de goce, el cuerpo desregulado del principio del placer -ni más allá, ni más acá-, es cuerpo de *almor*; un cuerpo errante, aberrante, hereje.

El fin del placer es cesar, detenerse, reducir la tensión, así lo describe Lacan en su segundo seminario⁷⁷. El umbral del placer es aquél que no excede su principio de equilibrio. Ese umbral encuentra, quizás, su límite muy rápido. “Homeostasis encontrada siempre demasiado pronto por el viviente en el umbral más bajo de la tensión con que malvive”⁷⁸. El goce se sostiene en ese límite. Una perspectiva posible para el goce es el de la transgresión cuando la ley significante se torna código y norma de cultura. Sin embargo, su registro no está del lado opuesto de la ley, está inserto en la ley. De eso se trata el superyó, el que es capaz de decir: ¡Goza!. “El superyó es el imperativo del goce”⁷⁹. La ley se sostiene en el goce, se constituye en

⁷³ *Ídem*.

⁷⁴ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 95

⁷⁶ Ferrater Mora, J. (1979) Diccionario de filosofía, tomo I. Madrid. Alianza editorial. pp. 101-109.

⁷⁷ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

⁷⁸ Lacan, J. (1991) “Kant con Sade”. Escritos 2. Siglo XXI. p. 752.

⁷⁹ Lacan, J. (2009) Op. cit., p. 11.

su lado obscuro y necesario. El goce estaría de un lado y otro, del lado de la privación, de lo prohibido, se sostiene en el cumplimiento de la norma, diríamos que de eso se goza. Pero, también, esta del lado de la satisfacción, del más allá de la ley, de su hacer omisión a lo prescrito. Podríamos concebirlo así desde cierta arquitectónica, pues el placer y el goce, no es sin el cuerpo, sin su peculiar territorio. Siendo así, pensemos que se realizan en una ciudad; la Ciudad del placer y el goce, pero siendo una misma ciudad tendríamos que imaginarlas distintas, una es una ciudad amurallada y la otra sin murallas. En ambas, o en la misma ciudad todo transcurre en su límites, en su espacio, pero en una se goza desde la contención de los límites de su amurallado y otra sin ese amurallado. Sin embargo, no hay que dejarse engañar, se trata siempre de una ciudad delimitada. ¿Cuáles son sus muros? ¿Los del fantasma? Lacan, en un escrito extraordinario llamado “Kant con Sade” dice lo siguiente: “El placer pues, rival más allá de la voluntad que estimula, no es ya aquí sino cómplice desfalleciente. En el tiempo mismo del goce, estaría simplemente fuera de juego, si el fantasma no interviniese para sostenerlo con la discordia misma a la que sucumbe”⁸⁰. Cuando el tiempo de uno y otro transcurre sobre uno y otro, un campo común les sirve de soporte. Este campo espectral donde el goce no se distingue, marca la pauta de lo discordante que se sostiene en el marco de lo fantasmático. Un deseo decidido se acerca a la voluntad de goce, aún existiendo las barreras algo no se detiene cuando no está presente la vacilación. Las fronteras de placer, deseo y goce serán territorios que se anudan en un singular entramado para el sujeto.

2.3 Dialéctica del deseo

La relación con el Otro, con la alteridad, con un sujeto de palabra, con el objeto, es imprescindible cuando se trata del deseo. Deseo y Otro están íntimamente implicados. Habría que aclarar, además, que no sólo en el deseo está implicado el Otro, alguna instancia de alteridad está presente de forma irreductible en el goce y en el placer. Habría que pensar la manera, el tipo de implicación o qué tipo de intimidad se establece. Pero fundamentalmente entre deseo y Otro, se da una relación de *relación*, el deseo está inscripto en una dialéctica con una algún tipo de instancia Otra. Lacan tomó de Kojève y su lectura de Hegel, quizás lo más esencial de su aproximación al deseo humano. Esta impronta dialéctica marca su forma de leer a

⁸⁰ Lacan, J. (1991) Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 752-753.

Freud, y a muchos de los autores que le sirven de interlocutores en su enseñanza. Aún cuando no se quede en la afirmación que dice: *el deseo del hombre es el deseo del otro*; donde la mediación de la palabra es fundamental, donde la alteridad es condición necesaria para su postulación, la dialéctica que implica la negatividad inaugural no le abandona. Se trata, de alguna manera, de confrontarse con la negación negadora de lo natural, del orden establecido por la función vital de la existencia; de la palabra que anula, o mata la Cosa; de la sublimación en lo simbólico, de una *Aufhebung*. La maniobra de una supresión dialéctica sirve de matriz lógica para abordar el campo de la subjetividad. La positividad que aparece con respecto al goce, a la sustancia gozante, sea quizás el extremo donde la dialéctica se ve detenida. Una vez efectuado el afecto por el efecto significante una sustancia se ve estremecida y estabilizada en una “realidad” no sujeta ya a una modalidad de goce que pueda ser superada, atravesada por alguna intervención dialéctica. No siendo nunca, sin embargo, del orden de lo dado, esa sustancia jamás es natural, su emergencia también obedeció a la *otredad*. El goce, sería una extraña *mismidad* si se piensa desde la dialéctica.

Leamos en Kojève qué es esta supresión dialéctica. “*Suprimir dialécticamente* quiere decir: suprimir conservando lo suprimido, que queda sublimado en y por esta supresión conservadora o esta conservación supresora. La entidad suprimida dialécticamente queda anulada en su aspecto contingente (y desprovista de sentido, ‘sinsentido’) de entidad natural dada (‘inmediata’), pero queda conservada en lo que tiene de esencial (y de significativo, de significativo); al estar así mediada por la negación, esa entidad queda sublimada o se eleva a un modo de ser más ‘comprensivo’ y comprensible que el de su realidad inmediata de puro y simple dato positivo y estático, que no es el resultado de una acción creadora, es decir, negadora de lo dado”⁸¹. El peso en esta definición hecha por Kojève es incalculable en su valor teórico y conceptual para Lacan. Su noción de deseo y goce se inscriben en sus coordenadas lógicas de forma prácticamente absoluta. La lingüística y la concepción del lenguaje estructural que toma para leer a Freud y plantear sus propias tesis están bajo el aura conceptual de esta perspectiva de la supresión dialéctica. El deseo se toma como el producto de la ley, según la lectura que hace Lacan de San Pablo: el deseo, lo deseable es una creación de la ley que prohíbe. El objeto deseable queda indicado y establecido por el marco de la ley que lo designa como proscrito⁸².

⁸¹ Kojève, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Madrid. Trotta. p. 62.

⁸² Lacan, J (1991) “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo” en: Escritos 2. México. Siglo XXI.

Allí, el deseo está en el marco de una ley que prohíbe, una instancia Otra, que se articula como normatividad en el peso de un ordenamiento simbólico. El deseo está en relación a un marco legal. El mito de Edipo es un ejemplo paradigmático de un marco simbólico que prescribe lo permitido en base a una primera negación. En el Edipo de Freud, el *no* precede al *sí*. Algo queda excluido de lo accesible, un objeto se prohíbe -la madre para el hijo- o -el hijo para la madre- y en ese gesto que limita, -castra- se sustrae un producto en primer tiempo. Luego en un segundo tiempo, ese objeto puede ser alcanzado pero en otro plano, un rasgo que se conserva, un sutil detalle se eleva a la dignidad de un nuevo objeto que sería un subrogado de aquél proscrito. Cuando se dice *no* se dice *sí* de contrabando pero en otro tiempo, en otro nivel. La promesa del acceso se realiza en una dialéctica que eleva el objeto a la dignidad del deseo originario.

Lacan, cuando concibió la necesidad con relación a la demanda y el deseo, lo hizo en los términos de una supresión dialéctica. Una dialéctica significativa. El objeto de la necesidad sujeto a la articulación significativa. Algo de la palabra escapa a la posibilidad de decir el deseo. Queda atrapado, articulado, en las redes del decir. Se constituye en un imposible de decir. Al referirlo desde las figuras retóricas de Jakobson el deseo queda en el deslizamiento de la metonimia. Un significado retenido contiene el deseo. Se desplaza bajo la cadena significativa, el deseo se hace fantasma de una palabra que no logra exponerlo. Aún así el deseo espera ser reconocido, el reconocimiento es una demanda. La demanda no logra ser satisfecha por ser no articulable en términos de deseo. La satisfacción es emplazada. El molinillo de palabras se mueve en el viento de un deseo inasible. “La demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama. Es demanda de una presencia o de una ausencia. Cosa que manifiesta la relación primordial con la madre, por estar preñada de ese Otro que ha de situarse más acá de las necesidades que puede colmar. Lo constituye ya como provisto del ‘privilegio’ de satisfacer las necesidades, es decir del poder de privarlas de lo único con que se satisfacen. Ese privilegio del Otro dibuja así la forma radical del don de lo que no tiene, o sea lo que se llama amor”⁸³. El deseo queda allí en el plano de lo inasible por la demanda, su reconocimiento no se ve alcanzado. El deseo es deseo de ser, de llegar a ser reconocido, realizado. De ahí, la expresión que Lacan toma de la herencia sartreana, falta-en-ser. El deseo quiere ser. Leyendo la definición de deseo en Kojève, no deja de sorprender su impregnación en la concepción del deseo en Lacan. Así lo escribe el maestro: “El Deseo, al ser la revelación de un vacío, la presencia de la

⁸³ Lacan, J. (1991) Escritos 2. Op. cit., p. 672.

ausencia de una realidad, es otra cosa esencialmente distinta a la cosa deseada, algo distinto a una cosa, distinto a un ser real estático y dado que se mantiene eternamente idéntico a sí mismo”⁸⁴. La demanda expone el deseo, pero fallidamente. El deseo escapa, su materialidad es de una sustancia que no se hace articulable en el decir pero que se desliza en él. Algo de lo que no se tiene y corresponde al amor se materializa en un don que reclama presencia, una presencia de la ausencia, de lo elevado al rango del deseo. “A lo incondicionado de la demanda, el deseo sustituye la condición ‘absoluta’: esa condición desanuda en efecto lo que la prueba de amor tiene de rebelde a la satisfacción de una necesidad”⁸⁵. En ese espacio que se abre a través del deseo concebido como condición absoluta, -es decir, lo que específicamente constituye la causa de deseo, y más firmemente la causa de goce de cada sujeto-, ocurre lo singular de cada serhablante. No hay nada generalizable cuando se trata de esa dimensión del deseo y goce para el sujeto de la palabra. Sólo lo contingente de una escritura que da cuenta de la sexualidad, origina el agujero que escapa a la satisfacción plena, aquello extraviado de una necesidad mítica. El enigma se hace fuga de una satisfacción anhelada pero nunca alcanzada.

De un deseo que se esconde, que se presenta como el núcleo del ser que quiere llegar a realizarse, se pasa a la causa del deseo. Lo que hace signo de deseo se revela como la causa misma. La condición absoluta del mismo no es sustituible, ello lo torna no objeto sino causa. Esa causa se encuentra no delante sino detrás del sujeto. La escritura del objeto *a*, daría cuenta no del señuelo sino de lo que efectivamente pone en marcha la dimensión deseante, revela la ausencia, la falta que lanza a la búsqueda. Es la causa lo que ocasiona el deseo. La diferencia que resulta de la sustracción de la demanda a la necesidad constituye ese margen deseante, queda allí un vacío incolmable. Así, lo describe Lacan: “La hiancia de este enigma manifiesta lo que lo determina, en la fórmula más simple para hacerlo patente, a saber: que el sujeto, lo mismo que el Otro, para cada uno de los participantes en la relación, no pueden bastarse por ser sujetos de la necesidad, ni objetos del amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo. Esta verdad está en el corazón, en la vida sexual, de todas las malformaciones posibles del campo del psicoanálisis”⁸⁶. Un lugar que si se quiere es de cierta virtualidad, una virtualidad no del estatuto de lo digital tecnológico, sino de eso que sin ser actual tiene consecuencias, es antes actualidad

⁸⁴ Kojève, A. Op. cit., p. 53.

⁸⁵ Lacan, J. (1991) Escritos 2. Op. cit., p. 671.

⁸⁶ *Ídem*.

que acto. La causa del deseo se excluye de la dimensión objetual de lo que se coloca delante, es su fuerza no visible, su condición necesaria y permanente.

“Se trata de algo cuyos efectos son sorprendentes”⁸⁷. Así lo afirma Lacan, cuando piensa en la realidad de los *agálmata*, tan divinos como virtuales. “No se nos dice que son esos *agálmata* en plural”⁸⁸. “Se trata, ciertamente, de aquello clave, aquel filo esencial de la topología del sujeto que empieza en ¿Qué quieres? En otros términos -¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?”⁸⁹. Una estrecha relación dialéctica con el Otro sostiene esta dimensión del deseo. Su causa no está exenta de cierta pregunta acerca del deseo del Otro. Qué quiere el otro de mí, es una forma de pedir su reconocimiento, de hacerme un lugar con relación a ese deseo supuesto que me constituye. Ese deseo sólo es articulable en el molino de palabras, en el desfiladero de significantes que le consagra un hueco en los intersticios de un decir imposible. Lo propio y lo ajeno del deseo se diluyen en ese continuo de virtualidad que son el sujeto y el Otro. Su real es un deseo ausente, imposible, que propicia los posibles, lo que llegará a ser. Y tiene su origen en el cuerpo que es marcado por el significante y hace de éste el lugar del Otro, su cuerpo. Se trata del “*ahí* de un gozar virtual”⁹⁰. En ese lugar el Otro está de origen en el lugar de lo supuesto natural, y no hay forma de que eso no tome el registro de un goce que se articula en un deseo insabido. “El deseo natural tiene la característica de no poder decirse de ninguna forma, y por eso nunca tendrán ustedes ningún deseo natural. El Otro está ya instalado en el lugar, el Otro con A mayúscula, como aquel en quien se base el signo. Y basta con el signo para instaurar la pregunta *Che vuoi?*, a lo que de entrada el sujeto no puede responder nada”⁹¹ Su respuesta se anticipa, en una forma de gozar supuesta, cierto goce del Otro esta presente en la corporeidad de un cuerpo marcado.

⁸⁷ Lacan, J. (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós. p. 165.

⁸⁸ *Ídem*

⁸⁹ *Ídem*

⁹⁰ Lacan, J. (2006) Op. cit., p. 244.

⁹¹ Ibid., p. 249.

2.4 Un saber incorporado: trauma y afecto

Esto que marca al cuerpo se incorpora en él. Se hace cuerpo en un exceso que toma el efecto de un impacto inicial. Este acontecimiento podría denominarse traumático. No en el sentido de una falta de representaciones para un evento al margen del sentido. No es el trauma por una insuficiencia de recursos simbólicos para significar algo que excede la significación. El traumatismo que se vincula a cierto saber incorporado en el hablante, se refiere a la efectuación que el lenguaje tiene al margen de lo semántico. Se trataría, precisamente, de lo que se produce como margen, en los márgenes, de lo vulgarmente marginal. Cierta suburbio se gesta en el orden de lo lingüístico como saber que pasa al cuerpo. Este pasaje no es sin un peaje incontable, se paga de contrabando con el precio de un sinsentido que se escribe en el viviente. Se sabotea un saber previo. Se hace pasar, en un pasaje forzado, la escritura de un programa que altera los algoritmos de lo vivo. El viviente cuando se hace serhablante ha incorporado la inscripción de la verdad. Una verdad que se distancia, como ya es evidente, de un saber de lo necesario. Se instala en la ontología del ser la tontería del habla. La variedad se hace hermana de la verdad. Queda sujeta la verdad a la mentira del decir, al exceso de la intención: se dice más u otra cosa de lo que se quiere expresar. La verdad se reprime por el dolor que es capaz de generar. Pide ser escuchada, habla cuando más se le hace callar: el síntoma.

Trauma y afecto no son sino consecuencia de la inserción en el lenguaje. Antes de la ley de la cultura, sus órdenes y mandatos, un régimen se incorpora en el viviente. Este régimen desconoce la ley. No se hace por ello indisciplinado a capricho, opera al margen de la voluntad haciéndose la más férrea de las voluntades. Desigual a la ley es capaz de valerse de ella para fomentar su satisfacción. No tiene parámetro aunque la distancia entre lo que busca y realmente alcanza se constituya en su referente de malestar. Ese saber insabido es el saber que se incorpora, es en-cuerpo. Ante ese acontecimiento de cuerpo, que es *lalengua*, el principio de placer se ve supeditado a su fracaso. “El traumatismo es precisamente un factor ante el cual los esfuerzos del principio de placer fracasan, un factor que no puede ser liquidado según la norma del principio del placer, que hace fracasar su regulación. Y el acontecimiento, si me permiten, fundador de la huella de afecto, mantiene un desequilibrio permanente, mantiene en el cuerpo y en la psique un exceso de excitación que no se deja reabsorber.”⁹². La vida, la existencia del serhablante queda impregnada de esta incidencia excesiva. El acontecimiento de los acontecimientos se inscribe en

⁹² Miller, J-A. (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. 378.

el cuerpo y ello no dejará indemne nada de lo que ocurra, cierta arquitectura se escribe en el diseño del porvenir. Encontrar algo de las marcas borradas, de un encuentro contingente, abre entonces el camino a la experiencia de lo inconsciente.

II. Gozar del inconsciente: un postulado *antifilosófico*.

Haciendo referencia a la ciencia actual, la ciencia que seguía de cerca Lacan, propuso, que la materialidad que formaba parte de nuestro entorno no respondía a la sustancia en un sentido clásico. “Desde este momento, sólo podemos calificar el espacio donde se despliegan las creaciones de la ciencia como *la insubstancia*, como *la acosa*, *l’acosa* con apóstrofo. Hecho que cambia completamente el sentido de nuestro materialismo”⁹³. No se trata de rocas sólidas que rompen el vidrio de la ventana del vecino. El choque no es de bolas de billar en una mesa que ofrece el escenario para la mejor carambola del jugador aprendiz. Cuando se trata del psicoanálisis el choque aparece bajo el nombre del trauma. Pero el trauma no es el de un golpe duro que abre una herida para ser reparada bajo el auspicio de la técnica o el cuidado artesanal del amor materno. La sustancialidad de este trauma recorre otra vertiente, quizás más sutil, menos estruendosa aunque no menos traumática o decisiva. El encuentro del cuerpo con lalengua hace estallar el paradigma de una materialidad física. La cosa freudiana abrió el espacio para un registro que no reconoció el poder de las palabras hasta que tomaron la forma de lo sintomático. Algo se satisfacía en el síntoma que no podía ser reducido a un sentido oculto a la consciencia. Ese sentido revelado como un sentido sexual, para Freud, no alcanzaba a dar cuenta de aquello que en lo inconsciente se satisfacía independientemente del sentido ya realizado, interpretado. Una dimensión irreducible al sentido se abría paso en las formaciones de lo inconsciente y en la permanencia de un síntoma que no deja de insistir. Este espacio introducido por el encuentro con el significante en un tiempo inaugural despoja al ser viviente de su facticidad. Lo natural queda perdido en el baño de lenguaje que acontece y le estremece al arrojarlo a un mundo discursivo. No obstante, antes que el discurso es lalengua, los elementos significante aislados y sin sentido que marcan a este viviente. Desde entonces y quizás desde antes de advenir al mundo; la vida, la muerte y su cuerpo se encuentran sujetos a esta lógica del significante. Sonoridad, significación y satisfacción salen del sistema establecido para formar la singularidad sintomática del sujeto. Queda abierta la dimensión del goce para el serhablante. El sinsentido yerra en el tropiezo del decir y del hacer. Un cuerpo queda sujeto a un discurso Otro que lo habita desde una exterioridad íntima que le constituye en el parlêtre que “habrá sido para el que está llegando a ser”⁹⁴.

⁹³ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 171

⁹⁴ Lacan, J. (1997) Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 288.

En el trauma, en el acontecimiento, no le marca lo que ocurrió efectivamente, sino precisamente aquello que no ocurrió. Lo que pudo haber ocurrido y no fue. No se trata, en la lógica analítica, de lo que ingenuamente se inscribe, sino de aquello que no cesa de no escribirse, esa es la modalidad de lo verdadero para Lacan, su real. Eso que no cesa de no escribirse es lo imposible. Esa escritura que tiene lugar a partir de la letra significativa, trata de una materialidad indemne al principio de contradicción y a la extensión de un cuerpo ‘parte extra parte’. La inmixin⁹⁵, la mezcla, la relación de la no-relación, atraviesa un materialismo aleatorio que funda lo más singular de un sujeto. Las huellas que ahí devienen escritura sólo dan acceso a una dimensión oscura al sentido. Un campo espectral de goce captura al sujeto desde un exceso que el propio significante en la ausencia de significación es capaz de inscribir. El lugar del Otro es el propio cuerpo que soporta una escritura inédita que condiciona su existencia. La insubstancia, esta presencia de la ausencia que puede tomar el nombre *l’acosa*, renueva no sólo un término de herencia filosófica, sino que abre un espacio conceptual que conducirá a una propuesta más allá de la sustancia extensa y pensante que Descartes concibió para nuestro tiempo. No hay transparencia ni identidad en el sujeto, éste se ve atravesado por el significante que le indetermina en su ser. Le otorga una falta-en-ser que encuentra su serie en una falta-de-gozar y falta-de-saber. Este impacto en el serhablante no deja ilesa la concepción del sujeto cartesiano, el sujeto moderno de la ciencia. Sin embargo, el psicoanálisis desde Lacan se sirve de esta fundación del *ego sum* para plantear la radicalidad del sujeto de lo inconsciente. El mayor desafío de la propuesta lacaniana es el postulado de operar en la frontera de la significación, en el exilio del sentido, en aquello que puede describirse como el desierto del goce. En ese campo marginal, el psicoanálisis establece una estrecha relación escrita bajo el modo “no-relación” con la ontología y la filosofía. Cierta “óptica del goce”⁹⁶ irrumpe en un territorio donde las fronteras se escriben en el vértigo del límite.

⁹⁵ Término sin traducción precisa al español para referirse a la mezcla que luego no se puede desmezclar en sus elementos originarios. *Blended* en inglés. Lacan hace referencia a tal término en la conferencia de Baltimore.

⁹⁶ Miller, J-A. Seminario inédito, clase del 09.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

1. Lo Inconsciente: el pliegue y despliegue lacaniano⁹⁷.

La noción de inconsciente desde que es conocida como una invención de Freud, no conoció una reformulación tal como la llevada a cabo por Jacques Lacan tras su llegada al psicoanálisis y el establecimiento de su enseñanza⁹⁸. En la actualidad podemos afirmar que el inconsciente freudiano no es el mismo después de los desarrollos de Lacan. El inconsciente como concepto contemporáneo lleva la letra impresa de sus avances, elaboraciones y re-inversiones. Se trata de los pliegues y despliegues de un concepto que cambió la forma de concebir la subjetividad. La apuesta freudiana se ve desplegada en una nueva torsión para el siglo que avanza.

1.1 *Impregnado de lenguaje.*

Su formulación inicial y con la cual inaugura su ‘Retorno a Freud’⁹⁹ la conocemos bajo el aforismo: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”.¹⁰⁰ Nos encontramos con una fórmula que no aparece en ningún texto de Freud. Sin embargo, Lacan justifica esta formulación diciendo que ya estaba en Freud, aunque no se la lea explícitamente, en su texto, la “Interpretación de los sueños” de 1900.¹⁰¹ Definir lo inconsciente de esta manera, permitió a Lacan establecer las condiciones de posibilidad propias de una noción que aún presentaba resistencias en el campo del saber, y no conseguía el estatuto primordial que tiene para la praxis analítica. Introducir el campo de la palabra y el lenguaje en la noción misma de lo inconsciente,

⁹⁷ Hemos elegido algunos pasajes y momentos de la obra de Lacan que consideramos hitos para las formulaciones de lo inconsciente que va realizando a lo largo de su enseñanza. Muchos de estos pasajes y citas, se encuentran en diversas lecciones o escritos con variaciones que a mi juicio no modifican la lógica que da cuenta de lo que está elaborando con relación al concepto de inconsciente. No abarcamos, por tanto, todas las referencias que nombran el término inconsciente en su obra, tomamos las que nos alumbran acerca del anudamiento lógico y argumentativo en los diferentes momentos o períodos de su pensamiento.

⁹⁸ Establecida por Lacan tras su Discurso de Roma. Pronunciada el 26 de septiembre de 1953 para introducir el informe “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”.

⁹⁹ Así denominó su lectura de la obra y conceptos de Freud en el psicoanálisis. Ante lo que Lacan consideró un desvío por parte de las generaciones siguientes a Freud, denominados post-freudianos.

¹⁰⁰ Según Porge en su libro *Jacques Lacan, un psicoanalista*, esta formulación realmente aparece en un Congreso en Bonneval en 1960 como respuesta a Laplanche y Pontalis. Aunque encontramos sus antecedentes a partir del Escrito Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.

¹⁰¹ Incluye además Psicopatología de la vida cotidiana, El chiste y su relación con el inconsciente.

permite considerar la materialidad propia de la estructura que está implicada en la experiencia de un análisis.

Para Freud lo inconsciente, propiamente establecido como sistema inconsciente en su formulación del aparato psíquico,¹⁰² constituye aquello que no está accesible a la consciencia, al sistema preconscious-consciente. Es el lugar de lo reprimido, de aquellos elementos perturbadores para el sujeto y que retornan a través de los sueños, los lapsus, los actos fallidos, el chiste y los síntomas.¹⁰³ Aún hoy habitualmente se considera la consciencia como la esencia de lo psíquico, a pesar del gran aporte de Freud, para quien la consciencia “sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente.”¹⁰⁴

El trabajo de la interpretación de los sueños le permitió a Freud desvelar los mecanismos y las leyes de funcionamiento de lo inconsciente, las formas en que se cifran los mensajes que contienen los deseos encubiertos del soñante. Así, en su texto de 1912¹⁰⁵ llama inconsciente no sólo a las ideas o representaciones latentes, fuera de la consciencia, sino que enfatiza que lo inconsciente nombra un conjunto de leyes que gobiernan la transformación de las ideas latentes en el contenido manifiesto. Se encuentra Freud ante la necesidad de descifrar ese contenido manifiesto que fue sujeto a transformación para acceder a la consciencia y que se expresa en la forma del sueño, inauguralmente, añadiéndose luego otras que Lacan designó bajo el nombre de formaciones del inconsciente¹⁰⁶. Tales formaciones o retoños de lo inconsciente tienen un carácter efímero, su temporalidad está sujeta al aparecer, una emergencia que interrumpe la pretendida continuidad del decir, del actuar. Se abre paso en la discontinuidad. Este acontecer inesperado tiene la fugacidad del instante. No obstante, la excepción la constituye el síntoma. Si hay una formación, un acontecimiento de lo inconsciente que se distingue por su ‘permanencia’ es el síntoma. Cuando un sueño, un acto fallido, incluso un lapsus se repite, reitera en su insistencia, ya su consistencia cobra un valor de lo permanente, eso que se hace permanente cobra un valor sintomático. Podríamos decir que esta permanencia del síntoma, su especial

¹⁰² Freud, Obras Completas, vol. IV, cap. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores.

¹⁰³ Freud, op. cit. vol. XIV

¹⁰⁴ Freud, op. cit. vol. XXIII, p. 285.

¹⁰⁵ Freud, op. cit. vol. XII. Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis.

¹⁰⁶ Lacan, J. (2007) El Seminario, libro 5, “Las formaciones del inconsciente”. Buenos Aires. Paidós.

consistencia, se hace cuerpo. Cierta regularidad de lo rebelde sintomático se manifiesta en una temporalidad que insiste en el tiempo. El síntoma, entonces, ya revela un carácter distinguido cuando de lo inconsciente se trata. Hay algo de lo inconsciente efímero y algo constante, tales variantes se estructuran como un lenguaje. De este lenguaje tendremos que diferenciar una dimensión propia de la palabra y otra de la escritura.

Si ubicamos lo más radical de la invención freudiana acerca de lo inconsciente, no sólo en la eficacia que tienen estos elementos desalojados de la conciencia, sino que justamente acentuamos lo que Freud nombra como la legalidad de lo inconsciente -sus leyes y mecanismos de transformación-, encontramos uno de los rieles, junto al de la palabra, para arribar a la definición propuesta por Lacan de lo inconsciente estructurado como un lenguaje. Freud, atinó en precisar que lo realmente inconsciente es la transformación que opera en los pensamientos. Que la censura intervenga de tal modo que pueda cambiar los contenidos de las representaciones psíquicas desapareciendo su sentido original, sólo es concebible a partir del proceso que Freud aisló a través de dos mecanismos fundamentales: la condensación y el desplazamiento.

La estructura del lenguaje es una estructura fundamentalmente combinatoria entre signos¹⁰⁷. Lacan toma como referencia conceptual el estructuralismo lingüístico de Saussure¹⁰⁸ introduciendo una importante modificación sobre su noción del signo lingüístico. Realiza una inversión de posición entre el significado y el significante, escribe el significante 'arriba' y el significado 'debajo' de la barra: Significante/Significado, invirtiendo la relación entre ambos que había designado Saussure. Con esa maniobra la prevalencia y determinación del significado recae sobre el significante y sus formas de relación con otros significantes. La barra indica en forma homóloga la censura que Freud establece entre lo consciente y lo inconsciente¹⁰⁹. El significado correspondería a lo inconsciente reprimido. No sólo se trata de una inversión formal en el uso del signo lingüístico de Saussure, sino que tal inversión implica una reformulación en la concepción misma del lenguaje. No se trata, desde esta prevalencia del significante sobre el

¹⁰⁷ Saussure, F. (1991) Curso de lingüística general. Madrid. Akal.

¹⁰⁸ No sólo la lingüística de Saussure sirve de referencia a Lacan, el modelo estructural de la antropología de Lévi-Strauss como la teoría del lenguaje de Roman Jakobson funcionan como coordenadas para su lectura del inconsciente estructurado como un lenguaje.

¹⁰⁹ Las modificaciones que realiza Lacan sobre el signo lingüístico no se restringen sólo a éstas, pero a efectos de su principal uso en la teoría y de esta exposición tomamos esta referencia. Se puede consultar su escrito *La Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*.

significado, de comunicar los contenidos que se tienen en el campo de las representaciones mentales o psíquicas, sino de que realmente tales representaciones mentales están fuera de este campo interior psíquico. Forman parte de una instancia exterior al individuo que las concibe. El lenguaje como tal, operando a través de estos significantes que se combinan, producen un mensaje que puede exceder lo que se quería decir. Cuando el lenguaje se pone al servicio del habla algo escapa a la intención, se movilizan los significantes que en su combinación pueden producir un sentido imprevisto. En ese *décalage* tiene lugar lo inconsciente. Lacan establece a través de esta reformulación, que son los significantes los que a través de sus múltiples combinaciones condicionan el significado o los diversos significados.

Que el inconsciente se estructure ‘como’ un lenguaje nos indica que no es un lenguaje estrictamente. El inconsciente que define Lacan no es un lenguaje, se estructura de forma combinatoria como se estructura el lenguaje. El inconsciente es un funcionamiento combinatorio de significantes que se definen por su cualidad diferencial. Un significante se define como *uno solo* por su estricta diferencia con otros. Esta combinatoria propia de la estructura lingüística tiene sus leyes de combinación y sustitución. Freud halló en el sueño dos mecanismos de combinación y sustitución de representaciones o pensamientos inconscientes: la condensación y el desplazamiento. Su definición de lo inconsciente fue justamente hallar estas leyes de combinación que para el caso del sueño, implican un trabajo de ciframiento, de escritura. Este trabajo de combinar y sustituir tiene en el modelo de Jakobson, en su *Retórica*, las figuras que encontramos bajo el nombre de metáfora y metonimia, lo que en Freud fue aislado como condensación y desplazamiento respectivamente. Estas figuras retóricas obedecen a leyes reguladas de combinación que no sólo dan cuenta en el campo del psicoanálisis del sueño, sino de todas las formaciones del inconsciente. Son formaciones sujetas a estas leyes de combinación de los elementos simbólicos, que para Lacan son los significantes. Tenemos entonces que la estructura de lo inconsciente no es el lenguaje en sí sino su forma de funcionar bajo estas leyes que rigen las figuras de la metáfora y la metonimia. “Los mecanismos del inconsciente no son otros que los tropos de la retórica”¹¹⁰. El inconsciente bajo esta definición inaugural de Lacan se estructura, se combina, funciona, permuta como lo hace un lenguaje en la definición que de él hicieron los lingüistas modernos.

¹¹⁰ Lacan, J. (1997) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en: Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 501

La perspectiva de la cual Lacan parte considera que el lenguaje antecede y es previo: hay lenguaje. Ya está ahí para cuando el ser viviente adviene al mundo y por tanto condiciona toda experiencia posible del mismo. Siendo éste su punto de partida, el lenguaje ocupa un lugar, un lugar que se nombra como el lugar del Otro¹¹¹. A este lugar el sujeto se inscribe para acceder al mundo de lo simbólico, de la palabra, la representación. Este lugar constituye el campo que da nacimiento al sujeto. Un sujeto dividido entonces entre un primer significante que lo representa y otros significantes que vendrán a darle por retroacción la significación a este primer significante. Lacan lo escribió con el matema S_1-S_2 . Es una escritura formal que condensa lo propio de la cadena significativa. Cuando se habla se apela a un significante, éste requiere de una secuencia de otros significantes que donarán el sentido del enunciado. A este primer significante (S_1) se le da esta signo y al resto de significantes (S_2). Esta operación formal va tomando otras variantes a lo largo de su enseñanza. El más relevante se refiere a su teorización de los discursos. De ello, trataremos oportunamente en otro apartado.

La dimensión del lenguaje incluye tanto la función de la palabra hablada como de la letra en su función de escritura. Distinguir estos dos registros en el campo del lenguaje; el de lo hablado y lo escrito, nos permitirá desde el inicio reconocer que Lacan en sus primeros escritos y seminarios dio más énfasis a la función de la palabra, de lo que se dice y produce por la articulación significativa efectos de sentido, otorgándole luego más acento al nivel de la escritura y su función.

En su texto de 1953¹¹² encontramos variantes de esta definición de lo inconsciente estructurado como un lenguaje, que se enuncian en plena forma en 1960. Encontramos que “El inconsciente es el discurso del Otro”¹¹³. Esta afirmación se inscribe en la vertiente de su definición canónica y podríamos parafrasearla diciendo que el inconsciente está estructurado como una palabra que se dirige al Otro. Este Otro que es anterior y el lugar del tesoro¹¹⁴ de los significantes, es lo que se constituye propiamente en el inconsciente del sujeto. En tanto es en

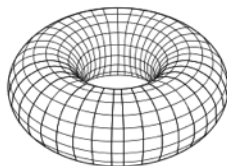
¹¹¹ En álgebra lacaniana se escribe como A mayúscula que es la letra inicial con que se escribe Otro en francés.

¹¹² Lacan, J. (1997) “Función y Campo de la palabra y el lenguaje en el psicoanálisis” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.

¹¹³ Ibid. p. 254

¹¹⁴ Lacan, J. (1991) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en: Escritos 2. México. Siglo XXI.

ese campo que él -como sujeto- es representado y, que al hablar desde los significantes de la cadena que se encuentran en ese Otro, es capaz de producir: su decir, sus fallidos, sus lapsus, sus olvidos... que están desde su enunciación dados por el discurso del Otro. Discurso que podemos entender en ese escrito de Lacan como el curso de un término a otro. De hecho, el deseo del inconsciente es el deseo de ser reconocido por el Otro, un deseo dirigido a él¹¹⁵. En la medida en que el sujeto rechaza el propio mensaje que le viene del Otro, se constituye su inconsciente. Este Otro se establece como primordial, sin él no hay sujeto del inconsciente, no hay inconsciente en tanto tal para Lacan. En el mismo texto dice: “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”.¹¹⁶ Nos encontramos con otra ruptura en relación al imaginario que se ha tejido respecto del inconsciente freudiano. El inconsciente no es una profundidad, no le corresponde la figura o imagen del “Iceberg” como modelo, donde lo inconsciente se encuentra bajo la superficie. El inconsciente, rectifica Lacan, es superficial, corresponde a la superficie del discurso en la búsqueda de restablecer la continuidad. Por tanto, al no ser profundidad caería también este otro imaginario del inconsciente freudiano de ser concebido como algo interior. El lugar del Otro que para Lacan constituye el discurso y el inconsciente hace caer tales representaciones. En este texto Lacan hace referencia al *toro* como figura topológica, pero es en los siguientes Seminarios que introducirá la cinta de Moebius como figura que corresponde al sujeto y a la estructura del inconsciente. Esta figura topológica ofrece la cualidad de ser una figura no orientable y se puede pasar, a diferencia de la esfera, de un lado de la superficie al otro lado sin franquear ningún borde. Se modifica así la lógica de un exterior y un interior. No se trata de una figura esferoide cerrada que delimita un campo de lo interno y externo. El *toro*, por otro lado, es una figura que esta agujereada tanto en su interior como en su centro.



¹¹⁵ Lacan, J (2004) El seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires. Paidós. p. 262

¹¹⁶ Lacan, J. (1997) Función y Campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. Op. cit. p.248

Es así que Lacan puede decir del inconsciente que: “Es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber:

- en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruída;
- en los documentos de archivo también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;
- en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;
- en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma de heroicidad vehiculan mi historia;
- en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis”.¹¹⁷

Se nos revela un inconsciente interpretable, descifrable en cierta opacidad de su historia. El sujeto de lo inconsciente alberga una verdad que reside escrita y configura la existencia. El síntoma en este orden, sería el significante de un significado reprimido de la conciencia, que no logró efectuarse y permaneció retenido en el inconsciente. La historia del sujeto está ordenada por los diferentes sentidos revelados por la efectuación de esos significados reprimidos que constituirían su verdad. “Pero un sentido sólo es una verdad cuando se establece en la relación con el Otro, según lo que Lacan presenta entonces como el verdadero fundamento del descubrimiento freudiano del inconsciente. Este fundamento afirma que el inconsciente es el discurso del Otro en tanto el sujeto rechaza el mensaje”.¹¹⁸

El que se pueda encontrar un sentido a través de la interpretación y que el inconsciente freudiano sea descifrable, supone que es entonces, articulable en términos de significantes y significados y por tanto, se justifica que su condición de posibilidad consista en ser entendido como una estructura de lenguaje. Esta estructura que funciona, que permuta y combina significantes lo hace antes que el sujeto se inserte en ella. Como decíamos, la noción de

¹¹⁷ Lacan, J. (1997) Op. cit. Escritos 1, p. 249

¹¹⁸ Miller, J-A (2009) De la naturaleza de los semblantes. Buenos Aires. Paidós. p. 219

estructura que toma Lacan de las conceptualizaciones de los lingüistas modernos y de las aportaciones de Lévy-Strauss, consiste en una estructura presubjetiva, anterior a la entrada en ella del sujeto. Se trata de una noción de la lengua con cierta autonomía. Eso funciona independiente, la estructura como una *cosa* que anda en su funcionamiento. Un lenguaje que no requiere del sujeto para existir: le preexiste. Concebir, entonces, la entrada del sujeto en la estructura conduce a Lacan a otro giro en la definición de lo inconsciente. Giro que se lee en el Seminario XI y su escrito Posición del inconsciente en el año 1964.

Podemos, para facilitar la lectura, reseñar que hasta aquí hemos planteado la noción de lo inconsciente en los términos que pueden considerarse inaugurales para Lacan. Una definición que genera un primer corte con la manera en que se había conceptualizado lo inconsciente desde Freud en el campo psicoanalítico. Demostrar el funcionamiento de lo inconsciente a partir de la estructura lingüística, conduce a una lógica del significante que permitió a Lacan no detenerse en sus avances teóricos y asegurar un estatuto a lo inconsciente que, sin lugar a dudas, ha salido de cualquier vestigio prefreudiano. No más un inconsciente que contiene los instintos oscuros y primordiales del ser hablante o el lugar de lo irracional. El verdadero descubrimiento e invención de lo inconsciente se le debe a Freud, en tanto él saca esta noción del lugar marginado en el que se encontraba a la luz de la razón. Su eficacia y presencia se inscribía en el proyecto de las luces, no siendo una sombra fuera del propio ámbito de lo racional. Su sombra, si se toma la poética expresión que Jung forjó para ese inconsciente freudiano, sería la sombra de una racionalidad, de un pensamiento que se supone transparente y gobernable en sí mismo. Lo inconsciente aunque se muestre rebelde y desobediente no se encuentra en las antípodas de lo racional. Sin embargo, las condiciones de posibilidad para que esta dimensión de lo inconsciente realmente fuese tomada en su lugar correspondiente no se generó sino luego de Freud. El concepto de lo inconsciente, sólo pudo alcanzar un estatuto fuera de la noche oscura de una visión romántica que le dio origen en la historia del pensamiento, cuando Lacan lo ubicó a partir de la estructura de la lengua. Cuando encontró en la función de la palabra y el campo del lenguaje el registro que le corresponde.

Lacan se empeñó en retomar lo verdaderamente radical de lo inconsciente freudiano y darle un lugar en el campo de lo racional y del pensamiento, mostrando su carácter lógico y fundado en leyes de funcionamiento desde el campo del lenguaje. Así, Lacan refiriéndose a Freud dice: “Es por eso incluso por lo que el inconsciente, que dice lo verdadero sobre lo

verdadero, está estructurado como un lenguaje, y por lo que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud que supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar”¹¹⁹.

1.2 *Interferido por la pulsión.*

En “El inconsciente freudiano y el nuestro”¹²⁰ encontramos un esfuerzo de Lacan por mostrar ante su audiencia que el inconsciente freudiano, su invención, había caído en un olvido dentro del propio campo psicoanalítico. Así, encontramos: “...la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva, está estructura da su status al inconsciente. En todo caso, ella nos asegura que el término inconsciente encierra algo calificable, accesible y objetivable [...] El inconsciente, concepto freudiano, es otra cosa, que hoy quisiera hacerles ver”¹²¹.

Lacan insiste en que el campo del lenguaje que él toma, brinda a los psicoanalistas un apoyo sólido para su elaboración. Sin embargo, propone dar una vuelta más sobre esta base que ya ha establecido con relación al concepto de lo inconsciente. Introduce algo que implica un cambio en esta idea estructural que da fundamento al inconsciente, y es la entrada del sujeto a la estructura presubjetiva. Si el funcionamiento significativo de la estructura anda y marcha en forma espontánea, el sujeto sólo puede inscribirse allí como algo que interrumpe la marcha, se introduce como lo que no anda, el tropiezo, una fisura. Al ser aquello que obstaculiza la marcha de lo que sí funciona, su inscripción se hace bajo la forma de un significante barrado. El sujeto aparece cuando la cosa no anda, diríamos, hay sujeto cuando emerge el tropiezo, el fallido en aquello que funciona solo y de manera presubjetiva. Entonces, el inconsciente freudiano no sólo es lo que encuentra su estatuto en la estructura que precede al sujeto, sino que es aquello que en ella cojea. Cuando aparece la oquedad¹²² en la estructura, podemos, allí, en esa hiancia, situar lo inconsciente.

¹¹⁹ Lacan, Escritos 2, p. 846

¹²⁰ Lacan, 22 de Enero de 1964. Segunda clase titulada así por la editorial Paidós El seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

¹²¹ Lacan, El Seminario, libro 11. Op. cit., pp. 28-29

¹²² Marinas y Gárate (2010) Lacan en español. Madrid. Biblioteca nueva. p.p. 177-183

“En ese punto [...] se sitúa el inconsciente freudiano, en ese punto donde, entre la causa y lo que ella afecta, está lo que cojea”. Para unas líneas más abajo en el mismo párrafo afirmar lo siguiente: “Y es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado”¹²³. Esta última referencia es de capital relevancia para lo que en sus últimos seminarios dirá con relación a lo real en el inconsciente. Lo real se constituirá, precisamente, como aquello que retorna al mismo lugar. Aquello imposible en tanto introduce lo que hace obstáculo. Aquello que no cesa de no escribirse. Lo real de lo inconsciente o más aún ‘lo inconsciente real’ sería esa pura oquedad, esta pura apertura del espacio de un lapsus. En ese hueco, en ese agujero, lo real sería aquello que esta fuera del sentido.

Si teníamos la continuidad como aquello que buscaba ser restablecido al encontrar por la interpretación el significado velado de un significante en lo inconsciente; ahora tenemos como lo inconsciente, no algo en el orden de la continuidad a restablecer en el capítulo censurado en la historia del sujeto, sino precisamente la discontinuidad. Lo inconsciente es aquello que se manifiesta como vacilación en la cadena significativa. “Me concederán que el *uno* que la experiencia del inconsciente introduce es el *uno* de la ranura, del rasgo, de la ruptura”.¹²⁴ Aparece para Lacan el concepto de la falta como elemento diferenciador de lo inconsciente. El sujeto como tal aparece indeterminado en el plano del discurso, y tenemos noticia de él en esos fallidos, equívocos, desfallecimientos, en una invocación. Es el sujeto en el plano de la enunciación.

Tenemos un sujeto de lo inconsciente, bajo esta definición freudiana de lo inconsciente propuesta por Lacan, que tiene un valor de sujeto en falta, como falta en ser. No hay un significante que le nombre del todo, que le otorgue un ser consistente en la indeterminación propia del desplazamiento de los significantes. En esas ranuras, en la oquedad de su decir, se manifiesta en términos del inconsciente un no-ser que quiere llegar a realizarse, a efectuarse. De ahí, que Lacan al ser interrogado acerca de su ontología responda que el inconsciente no es del orden de lo ontológico, sino de lo preontológico, de lo no-realizado, dando énfasis a esta ausencia, esta vacilación en la cadena de significantes, que indica un vacío que quiere ser, quiere

¹²³ Lacan, El Seminario, libro 11. p. 30

¹²⁴ Ibid., p.33.

llegar a ser en el orden del sentido. Lacan designa el estatuto del inconsciente en lo ético, precisamente por el rasgo de eso que no llega a ser en la discontinuidad, en la ausencia; la ranura manifiesta un querer llegar a ser. Para que pueda realizarse eso que quiere llegar a ser es necesario que haya un Otro que interprete, que pueda leer eso que se quiere decir. Hay lo inconsciente porque un Otro sanciona eso que falta, el espacio de un lapsus. Lo ético reside en la presencia de un analista que se encuentra implicado en su juicio íntimo ante lo inconsciente, en el espacio de un *entre*. “Si formulo que el status del inconsciente es ético, y no óntico, es precisamente porque él, Freud, no lo recalca cuando da su estatus al inconsciente”.¹²⁵

La expresión de un vacío que quiere llegar a ser revela de lo inconsciente su dimensión temporal. Un tiempo que no está sujeto a las coordenadas temporales de una secuencia clásica. Pasado, presente y futuro se manifiestan bajo la conjetura. La causalidad de aquello que cojea encuentra en Lacan una concepción del tiempo que se inscribe en una lógica hegeliana. Desde los primeros seminarios y con distintas modulaciones a lo largo de su enseñanza se conserva una articulación teórica que fundamenta lo inconsciente ligado al tiempo. Así lo describe Kojève: “No ser lo que es y ser lo que no es. Ese Yo será así su propia obra: será (en el futuro) lo que ha llegado a ser mediante la negación (en el presente) de lo que ha sido (en el pasado), toda vez que esta negación se efectúa con vistas a lo que llegará a ser”¹²⁶. La negatividad negadora introduce esta dimensión de la temporalidad que da cuenta de lo no-realizado. Aquello que llegará a ser, que quiere ser, es la obra que la experiencia de lo inconsciente posibilita en un trabajo bajo transferencia. La puesta en escena de una relación de dos, donde la mediación de la palabra funciona en el lugar de la exterioridad, de la alteridad entre psicoanalista y psicoanalizante, permite que este agujero se realice en función del decir. Este vacío, la negación negadora de lo que es se instala por el artificio del lenguaje. El lenguaje negará lo dado del ser viviente. Introduce la dimensión del deseo. Lo inconsciente así, encuentra en el plano del deseo lo más genuino. Un deseo que es efecto de esta negación transformadora del lenguaje mismo. Lacan da un vuelco, al introducir por la vía de Hegel leído desde Kojève, a lo que para Freud se constituye como deseo. No se tratará de un deseo bajo la huella de una experiencia primera de satisfacción. Experiencia de satisfacción que marcaría la satisfacción inaugural perdida para siempre y sólo accesible por vía alucinatoria, fantasmática. La identidad perceptiva de aquella experiencia de

¹²⁵ Ibid., p. 42

¹²⁶ Kojève, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Madrid. Trotta., p. 53.

satisfacción primera no deja la impronta que Lacan sigue para plantearse la dimensión del deseo inconsciente. No reniega de ella, pero encuentra en Hegel y en la lingüística moderna lo que introduce esta dimensión de la pérdida inaugural. El objeto perdido no es el objeto alucinado en el aparato psíquico. El objeto perdido es aquél que por el ingreso del sujeto en el lenguaje, se ve elevado a la dignidad del significante. El símbolo mata la cosa. La dimensión objetual queda sujeta a las coordenadas de lo simbólico. La falta, el vacío, lleva el nombre del deseo cuando se trata del viviente hablante. El objeto natural queda para siempre inaccesible. “La única cosa que supera lo real dado es el Deseo mismo. Pues el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, antes de su satisfacción, no es, en efecto, sino una nada revelada, un vacío irreal. El Deseo al ser la revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad”¹²⁷. En esta dimensión del deseo se encuentra lo sujeto al inconsciente. El sujeto una vez se concibe en la estructura del lenguaje que lo precede, se introduce en una dialéctica del deseo propia de la función de la palabra.

Tenemos un inconsciente freudiano que no sólo es cadena. Es también una oquedad. La hiancia que inaugura el corte en la cadena significativa, y que al inaugurarla posibilita la cuenta en la cadena, el curso de un término a otro, por sustitución o combinación, metáfora y metonimia discursivas. Lacan plantea así, que en cualquier sustitución significativa, entre uno que se sustrae y otro que emerge, hay un vacío. En ese hueco, en ese agujero que aparece, por un instante, en el equívoco, ubica el concepto de lo inconsciente.

En el mismo Seminario unas clases más adelante hace referencia a un elemento que no había estado presente, al menos de forma evidente, en su definición canónica ni en la variantes que hemos ido mostrando. Ese elemento es la sexualidad y lo que de pulsión parcial ésta implica desde Freud. Así, nos dice: “Del inconsciente he querido recordarles, hasta ahora, la incidencia del acto constituyente del sujeto, porque eso es lo que tenemos que sostener. Pero no omitamos aquello que Freud subraya ante todo como estrictamente consustancial con la dimensión del inconsciente, a saber, la sexualidad”¹²⁸. Y, a partir de allí, nos encontramos con una dimensión de lo inconsciente que incluye la puesta en acto de la realidad sexual. Una puesta en acto que se hará evidente en la pulsación que el inconsciente presenta. Una pulsación que es apertura y

¹²⁷ *Ídem*.

¹²⁸ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 11. Op. cit., p. 152.

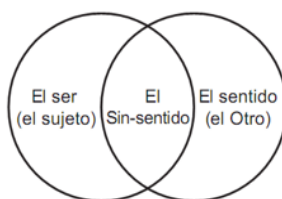
cierre del mismo. La apertura ocurre en el acto fallido, el lapsus, el tropiezo. En ese momento de discontinuidad el inconsciente se abre a la relación con otros significantes para generar, en ese anudamiento con el significante enigmático del fallido, un sentido, y emerja así algo en el orden de la verdad para el sujeto. Una verdad a medias por el carácter variable que la misma tiene al estar sujeta al deslizamiento significativo. Esta apertura posibilita entonces la articulación significativa, el trabajo de sentido como efecto de la cadena de lenguaje. Este inconsciente interpretable es el que más ha destacado hasta aquí Lacan, reivindicando la invención freudiana.

El acento especial está en referencia al cierre del inconsciente, pues este cierre no llama a la búsqueda de sentido, al menos no la posibilita en la misma magnitud en que la convoca un acto fallido, la emergencia de un lapsus. Ahí, en el cierre, se pone en acto la realidad sexual de lo inconsciente. Hace su entrada la dimensión objetual de la pulsión parcial. Dimensión del objeto que para Lacan tiene un estatuto fundamental y escribe como objeto pequeño *a*, *objeto a*.¹²⁹ Este *objeto a*, que es heterogéneo al significante pero articulable en su lógica, no es el efecto de la articulación de significantes en cuanto a la producción de sentido, sino que da cuenta del efecto de goce del significante. Se introduce la dimensión pulsional a través del objeto *a*. Aquello que Lacan llama cierre del inconsciente está en conjunción con la pulsión. El inconsciente y la dimensión del objeto de la pulsión se vinculan entonces a partir de estas elaboraciones. Pero, ¿por qué se cierra el inconsciente? Lacan ubica allí como respuesta la presencia del *objeto a*, ya que la interferencia de la sexualidad ocurre a través de dicho objeto, obstaculizando el desarrollo significativo de la cadena. La entrada del sujeto en la estructura nos muestra un inconsciente discontinuo. Esta discontinuidad implica un momento de apertura, el inconsciente emerge y aparece el inconsciente intérprete en cuanto convoca a otros significantes para hacer cadena y producir sentido. Pero el inconsciente no sólo se abre y convoca a la interpretación, sino que en él la sexualidad se hace presente como obstáculo ocasionando una interrupción en el trabajo de asociación y funcionamiento de la estructura significativa. El rasgo del cierre, nos muestra un nivel distinto en el concepto de inconsciente, que hasta este momento estaba sólo del lado de la palabra y sus efectos de significación. Esta dimensión del cierre que implica lo sexual de lo inconsciente conlleva la satisfacción. Ante la negatividad del lenguaje, una falta se hace presente. Se introduce un menos. Este menos en la estructura convoca un *más* que complementa, que colme esta falta. Aquello que viene al lugar de esa falta sería el *objeto a*. Este movimiento de

¹²⁹ Véase en este trabajo el capítulo. El invento que permanece: una sustancia olvidada.

búsqueda de un objeto que venga al lugar de la falta para colmarla produce la emergencia de la satisfacción. Esta satisfacción sexual de aquello que colma -insatisfactoriamente- la falta tiene un efecto de clausura de lo inconsciente. Lo deseante se detiene, aparece algo que en apariencia colma una falta que por estructura es inclausurable. El objeto parcial de la pulsión, parcial precisamente porque no hay el todo de la pulsión sexual -no hay completud sexual-, tapona el agujero del deseo. El vacío de lo inconsciente. En ese falso colmar del objeto, la realidad sexual de lo inconsciente se revela.

Sin embargo, hay otro gesto relevante en ese Seminario XI y el escrito Posición del Inconsciente. A partir de la Teoría de Conjuntos, Lacan introduce las operaciones de unión e intersección, ubicando el inconsciente en la intersección entre el campo del sujeto y el campo del Otro.



En el espacio de la intersección de dos campos se encuentra lo inconsciente dando cuenta del vínculo heteróclito que implica una mixtura entre el sujeto y el Otro. A la operación de unión de estos campos la llama alienación y a la de intersección separación. Así, del lado de la alienación podemos encontrar el inconsciente que hemos ido trazando a partir del desciframiento de las formaciones del inconsciente, el inconsciente que responde a la práctica de la interpretación. Tenemos de ese lado de la alienación un inconsciente pensado a partir de los efectos de sentido. Mientras que la separación introduce lo que se encuentra en el momento de su cierre. La separación da cuenta de la dimensión pulsional que implica esta presencia del *objeto a* como cortocircuito en el desciframiento de sentido vía la interpretación: no todo en lo inconsciente se juega en el plano semántico de la significación. Esta dimensión del sinsentido descompleta el imposible colmo de sentido. Ante el sinsentido aparece el límite del saber. El campo del Otro se ve agujereado. Allí en ese registro de la ausencia, del impasse, de una discordancia, emerge el goce.

Podríamos decir a partir de los registros de lo imaginario, simbólico y real, que plantea Lacan desde el inicio de su enseñanza, que al introducirse el objeto de la pulsión en la definición de lo inconsciente, se hace presente algo de lo real. La separación da cuenta del *objeto a*, y éste del campo de la sexualidad y la pulsión, vías que conducen a lo real lacaniano en tanto implican algo del acontecimiento del cuerpo¹³⁰ y lo traumático. La alienación como apertura de lo inconsciente son vías de los registros simbólico e imaginario.

Lacan no detiene su pensamiento con relación a lo inconsciente; da vueltas, replantea, bordea lo dicho y en ese trabajo progresivo emergen dos nuevos ejes: el de los discursos¹³¹ y el del saber de lo inconsciente. ¿El inconsciente puede formalizarse como un discurso? Y, ¿de qué tipo de saber está hecho lo inconsciente en cuánto tal? Bajo esta doble pregunta abordaremos un periodo de su enseñanza en el que podemos localizar su epicentro alrededor del Seminario XVII, considerando que no será hasta el Seminario XX que nos topemos con un nuevo acento lo suficientemente explícito en relación a lo inconsciente.

Lacan formaliza cuatro discursos. Uno de ellos es denominado discurso del Amo, pero también refiere que es el discurso que corresponde a lo inconsciente. Los matemas que utiliza para formalizar y escribir estos discursos implican vectores que indican relaciones entre cuatros lugares (verdad - agente - trabajo - *plus-de-gozar*). Para esos cuatro lugares que son fijos planteó cuatro términos que permutan por esos lugares. La escritura del discurso del inconsciente es: $S1/\$ - S2/a$.



En este discurso queda establecido una imposibilidad de relación entre los términos que se ubican debajo de la barra, es decir, *a* y $\$$ no se relacionan. La pregunta que recogemos de Miller¹³² con relación a este discurso es ¿dónde se encuentra lo inconsciente en el discurso del

¹³⁰ Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

¹³¹ Lacan, Seminarios 16 y 17. Se retomará en el capítulo: un discurso que sería de lo real.

¹³² Miller, J-A (2004). Los usos del lapso. Buenos Aires. Paidós.

inconsciente? La respuesta que ofrece resulta interesante en cuanto afirma, “está en todas partes”¹³³.

En el lugar de la verdad, se encuentra $\$$, el sujeto. Tendríamos allí el inconsciente-sujeto, el inconsciente-verdad. Correspondería a lo que hemos descrito anteriormente como la dimensión de vacilación en donde emerge un fallido, un lapsus. En el lugar del agente, se encuentra S1, el significante amo que domina el discurso y que corresponde a lo inconsciente como superyó, en cuanto implica el imperativo, la acción obsesiva, el mandato insistente y repetitivo. Luego está el lugar del trabajo, allí se ubica el S2 que corresponde al inconsciente que interpreta, da sentido en los múltiples encadenamientos y efectos de significación que producen los significantes. Sería el inconsciente-saber. Y finalmente el a como producto, en el lugar del plus-de-gozar.¹³⁴ “El cuarto elemento del asunto es la finalidad del sistema, es lo que Freud trajo de inmediato, y que Lacan, pese a todo, no recuperó sino un poco más tarde, después de haber comenzado su enseñanza, a saber, que todo eso, la articulación del inconsciente-verdad, del inconsciente-amo y del inconsciente-saber, estaba hecho para gozar, para tener el *Lustgewinn*, un plus de placer. El inconsciente freudiano únicamente piensa en eso, trabaja tan sólo para liberar esa ganancia de placer y tratar de hacerlo al menor costo; cuestión de economía”.¹³⁵

Lo inconsciente, en el discurso del inconsciente, está en cada uno de los términos que se formaliza bajo los lugares y las letras que allí vienen a girar. Lo más destacable de tal lectura se encuentra en lo relativo al goce. Hay un plus de placer que se manifiesta bajo el exceso. El placer para Freud está bajo el principio de la reducción de la tensión. El aparato psíquico al modo del arco reflejo, busca descargar la tensión. La disminución de tal carga produce placer. Sin embargo, el concepto de goce, el plus-de-gozar que escribe en los discursos como *objeto a*, introduce una recuperación de placer. No se trata de descarga, se invierte la lógica, es una recuperación, algo se añade alterando la economía en la distribución de satisfacción del sistema. Lo que se recupera es siempre del orden del exceso. El plus-de-gozar da cuenta de un registro que no acuerda satisfacción por la vía de la reducción que atempera. Su ritmo es un movimiento más cercano a la repetición y la reiteración. Se busca una satisfacción que colme, que calme,

¹³³Ibid., p. 189

¹³⁴ Véase el capítulo “El invento que permanece: una sustancia olvidada.

¹³⁵ Ibid., p. 192

pero sólo se alcanza algo que resulta insuficiente a lo esperado. Entre lo esperado y lo obtenido emerge el plus-de-gozar.

Tenemos lo inconsciente, entonces, en cada uno de los elementos y lugares que Lacan formalizó como discurso del inconsciente. El acento que implica colocar la finalidad del sistema, como lo menciona Miller, en el plus de placer, en lo concerniente al goce, será lo que abrirá los desarrollos a partir de su Seminario, titulado “Aun”. La balanza de los elementos del discurso de lo inconsciente se inclinará hacia ese fin que en Freud corresponde a lo económico según lo planteó en su metapsicología. Bajo esta perspectiva del discurso del inconsciente, queda manifiesto que su trabajo consiste en producir plus-de-gozar. El inconsciente interpreta, da sentido, produce saber, tiene efectos de verdad con el fin de servir al goce. Esta dimensión del saber inconsciente al servicio del goce¹³⁶ nos abre a la pregunta por el saber en tanto límite del mismo. ¿Hay saber en el inconsciente?

La respuesta de Lacan es sí, hay saber en el inconsciente y se vincula a la satisfacción. No es el saber por el saber, es un saber que se vincula al goce y a la repetición. Esta respuesta que parece evidente, no lo es en la medida en que la palabra inconsciente refiere aquello que no es consciente, que es sin ese aspecto que brinda el *sé* propio de la luz de la conciencia. Siendo que lo inconsciente -tradicionalmente- es el no saber, aquello que sí se sabe, se entendería entonces, que es del orden de lo consciente. Es el planteamiento del inconsciente freudiano, el *no saber* se ubica allí. Es Lacan quien introduce que el inconsciente es un saber, un *saber no sabido*. Distingue entonces entre lo que puede decirse bajo, el enunciado o afirmación *sé* y lo que *hay* de saber. Una cuestión es el saber que *sé* y otra el que *hay*. Allí, en el que *hay*, se ubica el saber de lo inconsciente. Se presenta una clara división entre el *sé* que podemos localizar en el yo, diciendo: *yo sé*; y el saber que me habita pero que desconozco, en el que no puedo reconocirme aunque esté implicado en él.¹³⁷ Las formaciones del inconsciente son fenómenos que dan cuenta de ese saber que nos habita y en el que nos vemos rebasados, de los cuáles no puede decirse, *lo sé*. Y en ese saber aparece lo que se muestra como satisfacción, algo *se* satisface en ese saber. Sus manifestaciones las encontramos en la repetición y el goce de los síntomas. Una dimensión del síntoma, hemos visto, puede ceder al desciframiento, clama por la interpretación que brinde un sentido, que revele el mensaje opaco que encierra. Otra dimensión

¹³⁶ Lacan J, (1988) “Conferencia de Ginebra” en: Intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Ed. Manantial.

¹³⁷ Miller, J. (2011) El banquete de los analistas. Buenos Aires. Ed. Paidós.

del síntoma responde a lo que no cede bajo la interpretación. El significante no sólo produce efectos de sentido sino que a su vez produce efectos de goce. Efectos de goce que son afectos en el propio cuerpo.¹³⁸ “Por eso el goce es esencialmente del cuerpo; la satisfacción y la insatisfacción son del sujeto y responden al estatus del goce. Sin embargo no son simétricas. La insatisfacción puede considerarse el constituyente primordial del psiquismo, porque está ligada a la incidencia negativizante del lenguaje que introduce la falta en la forma triple de la falta en ser, la falta en gozar y la falta en saber”¹³⁹. No hay goce suficiente, el que hay se erige en el soporte del lenguaje. Otra satisfacción forma parte del serhablante cuando la necesidades han quedado abolidas por efecto de la demanda. “Es necesario que a la necesidad [...] se añada la demanda para que el sujeto [...] haga su entrada en lo real, a la vez que la necesidad se hace pulsión, por cuanto su realidad se oblitera al hacerse símbolo de una satisfacción de amor”¹⁴⁰. La dimensión que se abre a partir de la entrada del significante en lo real provoca un sismo en la regulación del ciclo necesidad-satisfacción. El sujeto se ve ante la falta en la triplicidad que describe Soler. El saber, el ser y el goce se ven atravesados por la negatividad que turba lo inconsciente del cuerpo. Satisfacción e insatisfacción se ven sujetas a esta dimensión afectada del cuerpo por la incidencia de la lengua. El cuerpo y el sujeto se ven emplazados por lo inconsciente. Se trata del orden del amor, el deseo como verdad de *eros*, que busca aquello que le complete, al menos que en signo de presencia cancele la ausencia de un objeto que originariamente esta perdido. Que nunca se tuvo. Una palabra, una presencia que hagan signo de amor.

En el texto de 1967, titulado *Equivocación del sujeto supuesto saber* Lacan dice: “Todo lo que concierne al inconsciente sólo juega sobre efectos de lenguaje. Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí, y sin que sepa lo que dice”.¹⁴¹ Este no saber del sujeto, se refiere al no poder afirmar, “sé de eso que se dice en mi decir”, lo que ocurre más bien es que “no sé lo que digo pero *eso* se dice”. Allí está el saber del inconsciente, un saber sin sujeto. Un saber que no requiere que el sujeto lo suponga para que esté presente, *lo hay* sin la significación del sujeto. Esta cita nos conduce a otra referencia de Lacan en la Reseña sobre su Seminario el Acto Psicoanalítico de 1967-1968, donde dice: “Que haya inconsciente quiere decir que hay

¹³⁸ Lacan J. (2009) El Seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós.

¹³⁹ Soler, C. (2011) Afectos lacanianos. Buenos Aires. Manantial. p. 59

¹⁴⁰ Lacan, J. (1997) Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 634

¹⁴¹ Lacan, J. (2012) “La equivocación del sujeto supuesto saber” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 354.

saber sin sujeto”¹⁴². Entre este saber que *hay* y el que sé, nos encontramos con una brecha. Se requiere de una mediación que permita establecer un lazo. La función del *sujeto supuesto saber* es lo que permite zanzar este hiato entre un saber y otro. Le supongo un saber a los significantes que funcionan en la cadena, que se articulan y generan efectos de sentido; implica este saber allí inscripto, una suposición de sujeto. Es la significación que se deriva de esta suposición lo que le da un estatuto a lo inconsciente. Ese estatuto es el necesario en la experiencia analítica; es el que provoca la presencia del analista y que Lacan teorizó como deseo del analista. Es un inconsciente que se hace operativo y presente en la transferencia por la suposición de saber a un sujeto, sea este el analista o el analizante, según el tiempo lógico de la cura. El inconsciente como *sujeto supuesto saber* en la experiencia analítica se habilita por la variación de a quién se le supone este saber, en un primer momento el analizante se lo supone al analista, allí surge la transferencia, pero en un segundo momento este saber se lo supone al analizante. Específicamente a lo inconsciente en el decir del analizante, en su palabra.

Está el saber de lo inconsciente sin sujeto y el saber de lo inconsciente que implica el sujeto. En el último, la suposición es requerida, el estatuto de lo inconsciente es del orden de lo supuesto. Y en el primero, en la definición de 1967, lo inconsciente es saber y no está bajo la condición de la suposición. Miller,¹⁴³ haciendo referencia a la dimensión del saber en el inconsciente trae lo que implica esto para Lacan “... su definición como saber (porque el saber, en la definición de Lacan, sólo es una articulación de significantes sin sentido), ¿es que el inconsciente mismo no es nada más que saber? Como recordarán, esa pregunta se responde por la negativa: el inconsciente no sólo es saber, sino también es goce”. Esta dimensión de goce da un giro a la concepción de lo inconsciente que da cuenta de aquello que escapa al saber, que hace a su límite. Este sinsentido se hace goce. El goce es el sinsentido mismo de la lengua. Significantes que no se articulan, que no tienen el estatuto que el sujeto les da en su suposición de sentido. Allí en ese espacio, en ese cuerpo eso *se goza*. Lacan lo describe en un movimiento que desplaza el lugar del Otro al cuerpo. Cuando se trata de goce, y no sólo de sentido, el cuerpo aparece como el soporte de una escritura. El Otro no es ese lugar que se puede concebir sin el cuerpo “propio”. El Otro es de origen el cuerpo. Se podría distinguir una dimensión del ser en su aparición inacabada, no realizada. Aquello que concierne al deseo y que convoca una falta. Esto

¹⁴² Lacan, J. (2012) Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 396.

¹⁴³ Miller, (2011) El banquete de los analistas. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 375.

responde a una cierta (pre)ontología en tanto hay aquello no realizado: una falta en ser. Este registro de la falta en ser requiere de un sentido, lo convoca en el plano semántico. Sin embargo, esta dimensión del goce aparece en cuerpo, *ahí*, en eso que *hay*, que es sin más, sin atributo y predicado. Eso se plantea en términos de una óptica, que no es previa al lenguaje, al Otro, es lo que de esta otredad se precipita en él y que puede confesarse en aquello de una óptica sin igual.

Así lo plantea Lacan en la reseña que escribe sobre su seminario la *Lógica del fantasma*: “Con esta referencia al goce se abre la única óptica confesable para nosotros. Pero no es poca cosa que incluso en la práctica no se lo aborde sino por los abarrancamientos que del lugar del Otro se trazan en él”¹⁴⁴. No es posible concebir esta dimensión de la óptica sino a partir de un *hay ahí* que sólo se inscribe desde cierta instancia trascendente a eso. No se trataría de un planteamiento existencialista que implicaría una “carne” que palpita antes del verbo, antes del lenguaje. El cuerpo que Lacan concibe es a partir del lenguaje y su incidencia, su abarrancamiento en él. Eso que *cae* en una precipitación significativa y por ello no es sin goce: se hace *exceso*. “Donde nosotros hemos sostenido por primera vez que ese lugar del Otro no ha de tomarse en otra parte que en el cuerpo, que no es intersubjetividad, sino cicatrices en el cuerpo, tegumentales, pedúnculos que se enchufan en sus orificios para hacer oficio de tomacorrientes, artificios ancestrales y técnicos que lo roen”¹⁴⁵. Esa membrana, ese tejido *tegumental* hecho del Otro, del significante en exceso, se constituye en cuerpo de goce que abrirá el camino a esa noción que Lacan denominará: sustancia gozante. Lo que inicialmente se encuentra en una instancia trascendente se precipita para hacerse inmanente en un cuerpo singular. Esa especie de cicatrices, de estigma, hace el cuerpo, un cuerpo que veremos nos da la señal de su herejía.

1.3 Afectado de goce.

En el Epílogo de 1973 escribe “Hablo, empero, de lo que se lee, porque lo que digo está destinado al inconsciente, o sea, a lo que se lee antes que nada”¹⁴⁶. Una noción que marca este nuevo giro que está signado por la referencia a la escritura y lo que se lee en ella. El inconsciente

¹⁴⁴ Lacan, J. (2012) Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 347.

¹⁴⁵ *Ídem*

¹⁴⁶ Lacan, J. (2010) El Seminario, el libro 11 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 287.

no se escucha, antes que escucharse se lee allí lo que se dice. Si ya Freud había hecho de lo inconsciente un texto que descifrar, ahora la lectura de lo inconsciente no se dirige a la dimensión de sentido que implica la interpretación. La noción de lectura del inconsciente introduce que, lo que se lee es la escritura de goce que está inscrita en lo inconsciente, se lee la letra¹⁴⁷ del inconsciente: sus estigmas, su tejido signifiante. “A través de un tejido de equívocos, de metáforas, de metonimias, como Freud evoca una sustancia, un mito flúidico que titula libido”¹⁴⁸. Lo que en su lugar propone Lacan, habla de una sustancia menos flúidica y menos mítica por tanto. Se trata de la sustancia de goce que se escribe con “materia signifiante”¹⁴⁹.

¿Y qué ocurre con el inconsciente estructurado como un lenguaje en este momento? Un lenguaje que no es sólo la dimensión de la palabra, ni el discurso que forma parte de su campo, sino que en él también se encuentra la dimensión de la letra, del signifiante solo, que no hace cadena con otros. Se radicaliza la definición de signifiante como un elemento que es *uno* por su absoluta diferencia de los otros elementos del conjunto signifiante. Es el Uno solo que también está en el campo y estructura de la lengua. El efecto del signifiante solo, como venimos insistiendo, no es el efecto de sentido sino la producción de goce¹⁵⁰. En esta dirección lo plantea Miller: “El hecho de que el inconsciente sea lenguaje no implica por fuerza que sea discurso. La división está acompañada por la distinción entre goce y deseo, y la preeminencia del goce en la teoría del deseo. De modo que cuando decimos que el inconsciente es lenguaje estamos acentuando el goce, mientras que al poner en primer plano el discurso del inconsciente damos preponderancia al deseo”¹⁵¹.

Lacan planteó, desde los primeros años de su enseñanza, el deseo del lado de la metonimia que producen los significantes, y que va desplazando la posibilidad de que finalmente se atrape o nombre algo de aquél. El deseo en el plano del decir se constituye como un imposible. El goce, en cambio, no se conceptualiza bajo esta vertiente del lenguaje que crea, tras sus encadenamientos, metáforas que implican un plus de sentido en la sustitución de un

¹⁴⁷ La letra es el signifiante considerado fuera de su función de producir significaciones. Y Lacan, Seminario Aun, p. 41 lo dice así: “el signifiante sólo se postula por no tener ninguna relación con el significado”.

¹⁴⁸ Lacan, J. (2012) “Televisión” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 541.

¹⁴⁹ Ibid, p. 543

¹⁵⁰ Lacan, J. (2012) El Seminario, libro 19 “... O peor”. Buenos Aires. Ed. Paidós

¹⁵¹ Miller, J-A. (2011) Signos del Gocce. Buenos Aires. Paidós. p. 306

elemento por otro, y que Lacan asignó como lugar del síntoma. El goce excede este aspecto del encadenamiento, al tener como principal efecto el sinsentido que implica un significante que no hace cadena, que permanece en su más absoluta soledad al no comparecer ante él otros significantes que le otorguen alguna significación. Este significante tomado así, apartado del sentido, genera un efecto de satisfacción en el orden de la pulsión. Se entiende que Lacan toma la pulsión como “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”¹⁵². Heterogéneo por tanto al principio del placer que planteó Freud, e inscripto en su más allá como un exceso.

En el Seminario *Aun*, encontramos la definición que da el viraje, que hace de este momento de su obra un punto de inflexión: “*El inconsciente es que el ser, hablando, goce y, no quiera saber nada más de eso*”.¹⁵³ En su versión sintética dice: “Donde eso habla, goza”.¹⁵⁴ Goce y palabra, goce y sentido, forman parte indisoluble de lo inconsciente. Se realza así, junto a la noción de sujeto siempre del lado de la estructura de lenguaje, del Otro, la noción de ser hablante. Un hablante que obtiene su ser por la palabra, su ser es un ser de lenguaje. Una lengua que toca su cuerpo y lo marca. Desde esa imbricación entre lengua y cuerpo surge lo real del goce. “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”¹⁵⁵. El ser hablante, es un cuerpo hablante. El campo del Otro está inscrito en el cuerpo, un cuerpo que lleva las trazas de *lalengua*¹⁵⁶. Este término neológico, como tantos otros en Lacan, cobra un valor, un estatuto de concepto. Se establece una diferencia cuando no se trata sólo de la incidencia del lenguaje en el cuerpo. Implica una consecuencia de mayor envergadura concebir el verbo en su dimensión de goce -un verbo gozado-. Allí es *lalengua* y no el lenguaje el que marca la distinción de una articulación teórica diferente. “El lenguaje no deja indemne al viviente, sino que modela su goce introduciéndole pérdida y fragmentación. Por el contrario, la tesis del saber gozado reduce esta heterogeneidad, reconociendo que los elementos del lenguaje que provienen de *lalengua* tienen el estatus de objeto gozado”¹⁵⁷. Estos elementos de *lalengua* vendrían al lugar del significante sólo. El significante en tanto no quiere decir nada. Es puro

¹⁵² Lacan, J. (2008) El Seminario, libro 23 “El sinthome”. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 18.

¹⁵³ Lacan, Seminario 20, p. 128

¹⁵⁴ Ibid., p. 139

¹⁵⁵ Ibid., p. 158

¹⁵⁶ Neologismo de Lacan, que escribe la lengua todo junto. Y se refiere a esa lengua hablada que el *infans* oye y recibe del Otro. Son los primeros balbuceos, los sonidos sin sentido y llenos de equívocos.

¹⁵⁷ Soler, C. (2011) Op. cit., p. 104

objeto de goce. El significante en exceso, en tanto excede su dimensión semántica, no se sujeta a gramática alguna. *Hay* del significante, *hay* de *lalengua*.

El misterio del inconsciente se vincula así al misterio del cuerpo, lo real que hace enigma, imposibilidad. Es un inconsciente que siguiendo las fórmulas de la sexuación¹⁵⁸ se halla del lado del conjunto abierto, del lado no-todo. No todo en lo inconsciente es descifrable, no todo en este inconsciente es alcanzable en términos de saber. Está atravesado por la imposibilidad que constituye un axioma para el psicoanálisis: no hay proporción-relación sexual¹⁵⁹. “El saber de todos y cada uno, como saber inconsciente, es que no hay relación sexual. Y ninguna experiencia vendrá a desmentir este axioma inscripto por el lenguaje mismo”¹⁶⁰. Un real del inconsciente bajo una imposibilidad en el plano de la sexualidad. Así, podemos plantear los siguientes avances y re-inversiones de lo inconsciente.

1.4 *Después de lalengua.*

Retomando, podríamos hacer una división de lo inconsciente según lo expuesto hasta aquí. El inconsciente es un supuesto, es decir, implica una suposición de sujeto al saber que en la estructura signifiante hace cadena. Este hacer cadena es posible porque los significantes que representan al sujeto escritos como S1, se articulan con los otros significantes, S2, denominados saber, habilitándose el principio de la asociación libre por el sujeto analizante y la interpretación por el analista. Es lo que permite el acto analítico a través de la transferencia. Así, este inconsciente supuesto transcurre en la experiencia analítica, y es denominado también como inconsciente transferencial¹⁶¹. Es el inconsciente que ofrece sentido a los síntomas, que revela algo de la verdad del sujeto. Aquél que hemos apuntado como susceptible al desciframiento, que puede donar algo de su sentido velado a través de la interpretación analítica.

¹⁵⁸ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. pp. 95-108.

¹⁵⁹ *Il ne a pas du rapport sexuel*. Rapport se suele traducir como proporción y/o relación.

¹⁶⁰ Miller, J-A. (2011) Los signos del goce. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 306

¹⁶¹ Miller, J-A. (2011) Sutilezas analíticas. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Ahora, y si el inconsciente no es sólo suposición, ¿diríamos que es real, que es existente? Una vez que Lacan hizo referencia al inconsciente como un saber sin sujeto, abrió una conceptualización que prescinde de la suposición. El inconsciente es un saber, ligado a la estructura de significantes pero una estructura peculiar. Los elementos de lenguaje que ella constituye no establecen un anudamiento en cadena S1-S2, ésta es la concepción que Lacan replantea cuando afirma un *saber sin sujeto* para lo inconsciente. Es lo diferencial de los elementos significantes que otorgan su carácter de unos solos. No se supone que los significantes que representan al sujeto se anuden a los significantes de lo inconsciente¹⁶².

El giro que a partir del Seminario *Aun* se puede subrayar, es la puesta en cuestión de la prevalente dimensión simbólica e imaginaria de lo inconsciente hasta entonces. Entendemos que lo simbólico del inconsciente está dado en lo propio de su definición primera de lo inconsciente como estructura de lenguaje. Y lo imaginario en las consecuencias de sentido que el desciframiento procura, junto al inconsciente vinculado al *sujeto supuesto saber*. El inconsciente funcionando bajo transferencia en la experiencia analítica.

Ante este predominio, el goce hizo su entrada en lo inconsciente a partir de la puesta en acto de la sexualidad y la pulsión parcial. El esfuerzo de Lacan es interrogarse por lo que de real hay en lo inconsciente. En el Seminario RSI, en donde trabaja exhaustivamente el nudo Borromeo de tres, realizó apuntes pensando lo inconsciente anudado a los tres registros; enfatizando los efectos de goce que introduce la dimensión significativa y no sólo sus efectos de significación. Lacan en *Televisión* nos dice:

Lo que Freud descubre en el inconsciente, es muy otra cosa que percatarse de que a *grosso modo* se puede dar un sentido sexual a todo lo que se sabe, por la razón de que conocer se presta a la metáfora bien conocida de siempre. Es lo real lo que permite desanudar efectivamente aquello en lo que consiste el síntoma, a saber, un nudo de significantes. Anudar y desanudar aquí no son metáforas, sino precisamente a tomar como esos nudos que se construyen realmente haciendo cadena con la materia significativa. Porque esas cadenas no son de sentido, sino de se goce-sentido [*jouis-sens/jouissance*], a escribir como ustedes quieran conforme el equívoco que constituye la ley del significante¹⁶³.

¹⁶² Soler, C. (2013) Lacan, lo inconsciente reinventado. Buenos Aires. Amorrortu editores.

¹⁶³ Lacan, J. (2012) “Televisión”. Op. cit., pp. 542-543.

Pero es a partir de su Seminario *El Sinthome* que la dimensión real de lo inconsciente se hace más presente, llegando a formular en el mismo año que termina ese Seminario -en un prefacio que escribe a propósito de la publicación del Seminario 11 en lengua inglesa-, que el inconsciente es real¹⁶⁴. Y en su Seminario 24 plantea ir más allá en la noción de inconsciente. “Se trata de situar qué tiene que ver el sinthome con lo real, lo real del inconsciente, si es cierto que el inconsciente es real. ¿Cómo saber si el inconsciente es real o imaginario? Esta es la pregunta. Este participa de un equívoco entre los dos”.¹⁶⁵ Sitúa en ese anudamiento de tres registros, lo inconsciente como equívoco entre imaginario y real. Lo simbólico en tanto significante está ya presente en la definición. Y dice en otro texto: “...yo digo: el inconsciente, es decir, real, sólo si se me cree”¹⁶⁶. La cuestión a dilucidar es qué cambia, para interrogar entonces desde ese ángulo la noción de inconsciente. La respuesta, en parte, se ha ido elaborando con el acento puesto en el goce como una axiomática para pensar la teoría psicoanalítica. Tres neologismos dan cuenta de ello: *lalengua*, *sinthome*¹⁶⁷ y *parlêtre*.

“Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar”¹⁶⁸. Unas líneas antes había dicho que el “lenguaje es una elucubración de saber sobre *lalengua*”¹⁶⁹. Esta noción de *lalengua* implica un viraje de alcance extenso en su conceptualización sobre el lenguaje. Coloca al inconsciente en el estatuto de elucubración de saber sobre algo más primordial, menos ordenado, y que no hace cadena en tanto saber hablado: *lalengua*. En ese nivel de *lalengua* podríamos vislumbrar esta aproximación a lo inconsciente como real. Constituye lo que denomina S1 sueltos, para los cuales Lacan propone la saeta: hay de lo Uno (*haiuno*)¹⁷⁰. Es un *essaim*¹⁷¹; un enjambre significante que habita en la residencia de lalengua en donde el campo del goce gobierna. Este inconsciente *lalengua* es

¹⁶⁴ Este prefacio es ampliamente comentado por Miller y Soler. Destacando esta dimensión real de lo inconsciente.

¹⁶⁵ Lacan, J. (2008). El Seminario, libro 23. Op. cit. p. 99.

¹⁶⁶ Lacan, J. (2012) Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11. Op. cit. p. 599

¹⁶⁷ Estrictamente no es un neologismo puesto que corresponde a una escritura antigua de síntoma que Lacan utiliza con sus juegos y equívocos homófonos.

¹⁶⁸ Lacan, J. (2009) El Seminario, libro 20. Op. cit. p. 168

¹⁶⁹ Ibid., p. 167

¹⁷⁰ Lacan, Seminario 19 y 20.

¹⁷¹ Lacan, Seminario 20, p. 172 nota 2: *Essaim* (enjambre) es cuasi-homofónico en francés con S1.

“a-estructural”¹⁷². Se ubica como ex-sistente a lo simbólico y lo imaginario, en tanto articulados al sentido. *Lalengua* es sinsentido hablado, está sujeta al goce y no a la significación. Este goce queda en las cicatrices del cuerpo, se escribe al modo de los estigmas, de un tegumento significativo. Ese es el material con el que está hecho lo inconsciente en su núcleo, y ese núcleo son sedimentos de esta lalengua oída y hablada en el cuerpo. Sucesos de cuerpo que esta *lalengua* produce en forma contingente en el tiempo inaugural en el que el existente adviene al mundo. El inconsciente elucubración permite descifrar algunos fragmentos de esta *lalengua* inaugural.

El *parlêtre* no tiene traducción clara por su carácter neológico, y que se haya volcado al castellano como “cuerpo hablante”¹⁷³ da cuenta de este cambio de acento con relación al sujeto. Éste no desaparece sino queda del lado del inconsciente elucubración de saber. Mientras que es el *cuerpohablante* el que se lee del lado de lo inconsciente real. “Lo real del inconsciente es el cuerpo hablante”¹⁷⁴. Ya lo había afirmado Lacan al colocar lo real en el nivel del misterio: del cuerpo que habla, de lo inconsciente. Contemporáneo a estas reformulaciones, mencionamos la escritura del *sinthome*, que implica una noción de síntoma que no se inscribe en la producción de metáfora, en la sustitución de un significante por otro en la cadena. Da cuenta de este cambio de axiomática, y es al goce que se consagra este término, que designa el síntoma no en tanto un plus de significación sino de goce. Un goce que se sustrae por completo al sentido. En este cambio de acento, el goce que no se sustrae por completo al sentido en el cuerpo hablante, es el goce de la palabra, que Lacan ubica y ordena en su lógica como goce fálico. En el cuerpo hablante tenemos dos goces según este planteamiento: el goce de la palabra y el goce sin sentido. El inconsciente esta anclado a estos goces del cuerpo hablante.

“Pero el concepto de *cuerpohablante*, por el contrario, está en la juntura del Ello y el inconsciente”¹⁷⁵. Estamos ante lo que Lacan denomina un nuevo nombre de lo inconsciente: “De allí mi expresión *parlêtre*, que sustituirá al ICS de Freud (inconsciente que se lee así): apártate de

¹⁷² Soler, C. (2013) Lacan, lo inconsciente reinventado. Op. cit. p. 77.

¹⁷³ Por los traductores de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).

¹⁷⁴ Miller en la Conferencia de cierre del Congreso de la AMP en París, 17 de Abril, 2014. Leer conferencia completa en la página: www.wapol.org/es/Template.asp

¹⁷⁵ Miller J-A (2014) El inconsciente y el cuerpo hablante, www.wapol.org

ahí para que yo me instale, pues”.¹⁷⁶ Lo que retenemos no es el uso de un término por otro, se sigue usando en el campo analítico el inconsciente y quizás eso no cambie, pero el horizonte conceptual que abren estas formulaciones de Lacan nos abona el terreno de la reinvención y la persistencia en la pregunta ¿Qué es lo inconsciente?¹⁷⁷. En cuánto al término inconsciente en su texto *Televisión* respondió: “Freud no encontró ninguna mejor, y no hay que darle más vueltas”.¹⁷⁸ La reformulación conceptual que está en juego a partir del término parlêtre es indudable, y sus efectos en la teoría y práctica analítica son de gran calado. “Pues bien, el inconsciente, cuando es conceptualizado a partir de la palabra y no ya a partir de la conciencia, lleva un nuevo nombre: el parlêtre. El ser en cuestión no precede a la palabra”¹⁷⁹. Leído desde esta arista, Lacan es consecuente con su propuesta inicial de leer el aparato psíquico de Freud no desde el modelo del arco reflejo¹⁸⁰, sino desde el modelo moderno de la lingüística. Asignándole toda la preponderancia a la función de la palabra. No se trata de la misma disputa que Freud sostuvo con la filosofía y psicología de su tiempo para darle un lugar a aquello que se sustrae a la conciencia, y que predomina incluso sobre ésta -lo inconsciente-. Las coordenadas que plantea Lacan, al proponer parlêtre en lugar de inconsciente, da cuenta de que es el campo del lenguaje el que rige y otorga el parámetro que orienta el decir y el síntoma. No es la conciencia y una instancia otra que se disputan el centro del psiquismo. El sujeto de lo inconsciente es excéntrico, pero más que una ausencia de centro en lo inconsciente, el parlêtre da cuenta del misterio del cuerpo que habla. Una dimensión real que escapa al sentido pero que se sigue escribiendo en clave significativa.

A pesar de las importantísimas aportaciones de Freud a ese debate -conciencia/lo inconsciente-, aún hoy no se asumen sus radicales consecuencias en el pensamiento contemporáneo. Lacan parte de esa subversión freudiana, y por ello su lectura no se hace con relación a la conciencia versus lo inconsciente. El predominio es de la palabra, y de lo que se trata es de ver las consecuencias que esto tiene en el cuerpo hablante. “Esta palabra (el inconsciente) tiene el inconveniente de ser negativa, lo que permite suponerle cualquier cosa en

¹⁷⁶ Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma”. Op. cit. p. 592.

¹⁷⁷ Lacan J. (2012) “La equivocación del sujeto supuesto saber” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

¹⁷⁸ Lacan, J. (2012) “Televisión”. Op. cit. p 537. Esta respuesta es de 1973 en 1975 propone el parlêtre.

¹⁷⁹ Miller J-A. (2014) El inconsciente y el cuerpo hablante, www.wapol.org

¹⁸⁰ Freud, S. La interpretación de los sueños, Cap. VII.

el mundo, sin contar el resto [...] Es sin embargo una cosa muy precisa. Sólo hay inconsciente en el ser hablante. En los demás, que sólo tienen ser por el hecho de ser nombrados aunque se impongan por lo real, hay instinto, esto es, el saber que implica su supervivencia”¹⁸¹. Somos seres de lenguaje, cuerpos hablantes. La condición del inconsciente es el lenguaje. Lacan llevó hasta sus últimas consecuencias su tesis inicial.

Otro giro se registra cuando al inicio de su Seminario 24¹⁸², afirma intentar algo que va más lejos que lo inconsciente. Una apuesta a través del forzamiento de traducción de lo inconsciente como suena en la escritura alemana al francés. El modelo de lo inconsciente sería la una-equivocación: el lapsus; su aparición, el destello de un hecho de palabra. De ahí, en más, se despliega el inconsciente intérprete que viene a dar sentido a ese traspies primero, que da cuenta de lo real del inconsciente. La voz alemana ‘inconsciente’ se escribe (*Unbewusst*) y Lacan en francés lo escribe (*l’une-bévue*) que podría traducirse *Bévue* como yerro; equivocación; despiste, entre otras. Lacan realiza una maniobra de traducción no por el sentido sino por el sonido. “El inconsciente traducido por *l’une-bévue*, eso quiere decir otra cosa -un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra”¹⁸³. Lacan pone en juego el equivoco de la homofonía. El inconsciente freudiano no es para Lacan un inconsciente en el orden de la gramática, de la sintaxis que esta implica, no se ubica en el campo de lo semántico. El inconsciente lacaniano se desplaza a lo asemántico. El significante fuera de la cadena que tiene efectos de goce; es la letra fuera de sentido lo que prevalece en el funcionamiento de lo inconsciente. Una letra en coalescencia con los efectos de goce que produce en el cuerpo.

Nos encontramos así, con un vuelco que implica una reformulación extrema de la noción de inconsciente, sin discontinuidad necesariamente. Es lo que nos enseña la topología¹⁸⁴, que sirvió a Lacan desde sus comienzos hasta sus últimos Seminarios. No sería arriesgado, entonces, leer un concepto de inconsciente que pensado desde los tres registros, Real, Simbólico e Imaginario, nos muestre en su sincronía un anudamiento que se desdibuja cuando se lee en forma diacrónica. Los tiempos de una enseñanza, su periodización, no deben extraviarnos en la

¹⁸¹ Lacan, J. (2012) “Televisión”. Op. cit. p. 537

¹⁸² Lacan, Seminario 24 inédito. Clase 16.11.1976. ver en: www.staferla.free.fr

¹⁸³ Lacan, J. Seminario 24 inédito. Clase 10.05.1977 ver en: www.steferla.free.fr

¹⁸⁴ Puede haber deformación de la figura sin que se produzca ruptura o discontinuidad. Se conserva la propiedad topológica.

brújula que siempre fue para Lacan “sus tres”. Tres que desde la topología borromea nos revela un inconsciente no por heterogéneo, menos articulado. Se trata de un nuevo pliegue para lo inconsciente en la historia del pensamiento moderno que se despliega para avisarnos de nuevos desafíos.

2. La sabiduría del inconsciente es su goce enigmático.

Una vez transitado el recorrido de lo inconsciente en Lacan corresponde hacer énfasis en lo que vendría al lugar de la “sabiduría” de lo inconsciente. No hay tal sabiduría. Lo que se establece con la formulación de un saber que no se sabe es la ausencia de conocimiento alguno respecto de esa dimensión. Su presencia es la de una ausencia de ordenamiento programado susceptible a desciframiento. Estamos ante un afecto imprevisible. Un goce enigmático. “El análisis vino a anunciarnos que hay saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte en el significante como tal”¹⁸⁵.

El planteamiento de un saber no sabido por el sujeto debería generar la mayor de las suspicacias. ¿Cómo es posible que se postule algo así? Allí radica, la tan provocadora formulación de una antifilosofía en Lacan. Que se plantee una dimensión en el ser hablante que escapa a cualquier posible interpretación va más allá de lo inconsciente descifrable. Lo verdaderamente antifilosófico es que se trabaje a partir del significante pero desde un registro que excede sus efectos de saber sin estar exceptuado a ellos. “El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de la lengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de la lengua en tanto articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado”¹⁸⁶. La filosofía admite la dimensión afectiva, de las pasiones, de eso no cabría la más mínima duda. Lacan, no sólo admite esa dimensión, la admite y la reconoce. Sólo que la postula a partir del efecto del propio significante y no como algo que forma ya parte del ser de un sujeto, de un individuo. Que pueda haber un saber que se admita como tal sin que pueda ser reconocido en un enunciado, hace del postulado de Lacan, algo que desafía los conceptos de la filosofía. Sería como proponer: “Conócete a ti mismo, en el preciso lugar en que es imposible conocer”. El saber de lo inconsciente, un saber insabido, que excede la estructura del enunciado gramatical pero que es efecto de su lógica, ubica la propuesta del discurso analítico al margen de la filosofía, este margen podría llamarse antifilosofía, “filosofía del límite”¹⁸⁷ o *filosofía del*

¹⁸⁵ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 116.

¹⁸⁶ Ibid. p. 167.

¹⁸⁷ Eugenio Trias, acerca en su propuesta esta dimensión límite. Véase: Alemán, J. & Larriera, S. (2004) Filosofía del límite. Conversación con Eugenio Trias. Madrid. Síntesis.

tocador. Tal efecto se hace afecto enigmático. Excede la gramática. Su escritura no soporta un saber enunciado, pero hay saber. El movimiento del lenguaje a la lengua introduce cierta *atopía* respecto del conocimiento, de cualquier sabiduría. La filosofía en ese sentido se ve rebasada tanto en su dimensión teórica como de sabiduría -formas de vida-. El postulado antifilosófico no es una tesis a defender ni una propuesta que en Lacan tome la envergadura de una orientación a sostener. Se refiere específicamente a esa sustancia olvidada que él formulará bajo la escritura del *objeto a* y más tarde como sustancia gozante. “Este es el punto falible de comienzo del discurso filosófico, haber desconocido radicalmente el estatuto del goce en el orden de los entes”¹⁸⁸. El parlêtre sería ese ente que habla, que sólo tiene ser porque habla, y al hablar goza sin querer saber nada de eso. La propia estructura del habla, la lógica que introduce el significante en lo real, produce una nueva sustancia que no se sostiene sino del goce, sea que se ordene en una cosa pensante o extensa. Su sustrato es el del goce, una sustancia olvidada. “El saber es un enigma”¹⁸⁹.

“Es decir que estos afectos enigmáticos, efectos del saber no sabido de la lengua, son reveladores. Se convierten en pruebas del saber de la lengua en calidad de saber no sabido - digamos: pruebas del inconsciente-lengua irreductible-. Por lo tanto, hay que decir a contrapelo de la sentencia freudiana: ‘¡Donde el saber de la lengua era, yo no podría advenir!’”¹⁹⁰. Hay una dimensión del saber que es efectiva, que se hace presente en sus efectos. Sin embargo, tal saber es inaccesible como saber articulado. Allí radicaría el postulado antifilosófico. Ante un saber de tal estatuto ¿qué tipo de hacer se plantea? Lacan se aproxima a ello describiéndolo así: “El inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con la lengua. Y lo que se sabe hacer con la lengua rebasa con mucho aquello de lo que puede darse cuenta en nombre del lenguaje”¹⁹¹. Hay algo que escapa a la articulación del lenguaje, su sintaxis y gramática son insuficientes para establecerse en un enunciado. No obstante, hay tal saber y es un saber que no se inscribe en una dimensión preverbal, al contrario, se precipita a partir del verbo, de aquello que se encuentra en el exceso mismo del verbo, del decir, y que de alguna manera no había sido constatado así hasta la aparición del discurso analítico.

¹⁸⁸ Lacan, J. Clase inédita del 07.06.1967 en: www.staferla.free.fr.

¹⁸⁹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit., p. 166.

¹⁹⁰ Soler, C. (2011). Los afectos lacanianos. Op. cit., p. 99.

¹⁹¹ Lacan, J. (2009) Op. cit. p. 167.

2.1 *El saber se situa en el nivel del goce.*

Tendríamos, tal como se ha planteado en lo inconsciente desarrollado por Lacan, un inconsciente lenguaje que es susceptible de ser descifrado, y un inconsciente a partir de la noción de lalengua que se hace indescifrable, pero no por ello deja de estar, efectivamente, *ahí*. Hay de ese saber. Se trataría de una epistemología que da un lugar al afecto: al goce así lo propone Lacan a través del *objeto a*, de la sustancia gozante. “No puedo saber nada, en el sentido propio, que no tenga la estructura del lenguaje, pero lo que excede a esta estructura se me presenta por medio de los afectos: por medio de la angustia cuando se trata del objeto *a* o lo real fuera de lo simbólico, y por medio de los afectos enigmáticos cuando se trata de lalengua”¹⁹². Que se afirme que el saber se sitúa a partir del significante, pero que no se accede a él por el predicado, exhibe un registro que se presentifica en lo inconsciente. Una sustancia de goce que excede el significado.

“El significante basta para la información que se transmite, pero no basta para el saber. El saber del inconsciente es del significante, del elemento formal, desde luego, pero que se goza. Sin esta definición del saber cuyo significante es sólo una condición necesaria pero no suficiente, del saber como verbo gozado, resulta imposible comprender lalengua”¹⁹³. Que el significante sea un verbo gozado, no es una tesis que pueda simplemente sostenerse por el hecho de ser postulada como tal. Para ello, requiere que se piense en conjunción con el lenguaje, el sujeto y el cuerpo. Este exceso del significante sólo puede concebirse a partir de que pueda ser tomado no sólo como un elemento que en el sistema de la lengua puede ser sustituido por otro. A cualquier elemento que pueda ser sustituido, ya se le otorga un valor descifrable ¿Qué quiere decir ese elemento que viene en el lugar del otro? Entiéndanse las figuras retóricas: metáfora - metonimia. Pero si el elemento significante es tomado en su valor diferencial entre otros elementos, sin que se articule en una sustitución, un encadenamiento con otros, se torna un objeto. Un elemento tomado como un objeto significante sin relación, en la dimensión de *uno solo*: signo o letra, se presenta sin sentido, se hace un objeto de goce. Un verbo gozado, un significante en exceso. Ese aparato de lenguaje se hace cuerpo, tiene lugar en el cuerpo. Ese Otro es cuerpo. De allí que Lacan puede decir respecto de lalengua que tiene un valor afectante. No

¹⁹² Soler, C. (2011) Op. cit. p. 101.

¹⁹³ Ibid. p. 103.

sólo que es capaz de incidir y producir acontecimiento de cuerpo, sino que esta presente en todos lados. El goce sería como la fuerza gravitacional que se produce a partir de lalengua en el sujeto. “Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar”¹⁹⁴. Estamos *aefectados* por lalengua. El inconsciente es un *aefecto* en-cuerpo. Resulta, entonces, que no basta un conjunto de significantes para tener un saber. Que el saber esté del lado de lo inconsciente, en tanto lenguaje gozado, implica una nueva concepción de lo inconsciente en tanto tal. Estamos ante el gozar de lo inconsciente, un postulado que asume el lenguaje como un aparato de goce. Situándose allí, en el goce, el soporte del saber. No es el significado sino lo gozado de lalengua quien brinda este soporte al saber.

Lacan replanteó su hipótesis, o más bien, supo leer desde otra perspectiva lo que venía acentuando a partir de lo *aefectivo* de lalengua y del cuerpo. Lo dice en los siguientes términos: “Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”¹⁹⁵. Esta noción de individuo, se acerca a lo óntico, el ente en tanto que habla y por hablar se otorga un ser. Un ser de palabra, de lenguaje. Este individuo afectado de inconsciente, se divide, se hace sujeto por el lenguaje. Sería un no-dividido que se divide por lo inconsciente y de lo inconsciente no se puede prescindir precisamente por el hecho de hablar, de ser hablado. “Porque hay inconsciente, a saber, lalengua en tanto que por cohabitar con ella se define un ser llamado el ser que habla, puede el significante estar llamado a ser signo. Entiendan el signo como les plazca, incluso como el *thing* del inglés, la cosa”¹⁹⁶. Los elementos de lalengua, desprendidos de su articulación significativa cobran el valor de cosas, son objetos de goce. De allí, que Lacan pueda plantearse un discurso que sería de lo real. El significante al ser tomado en su vertiente de letra o signo toma esta dimensión concreta y real. Su carácter de semblante no es sólo y únicamente lo que da cuenta del lenguaje. Hay también *algo*, una cosa que se hace referencia y que puede ser alcanzado desde lalengua. Esta dimensión del significante en tanto signo o letra es sin sentido. Se caracteriza por su efecto de goce.

¹⁹⁴ Lacan, J. (2009) Op. cit. pp. 167-168

¹⁹⁵ Lacan, J. (2009). Op. cit. p. 171.

¹⁹⁶ *Ídem*.

Un sujeto, como tal, nada tiene que ver con el goce, dice Lacan, pero debido al gozar del inconsciente, él mismo es afectado por *otra satisfacción*, distinta a la de sus necesidades, ligada a lo que se dice y no se dice, como si por una especie de *capilaridad* el goce *herido* tomase la revancha al insinuarse en el espacio del verbo. Un sujeto, de acuerdo a como lo define Lacan, representado por un significante para otro significante, no tiene nada que ver con el goce, estaría al margen del mismo puesto que sería un supuesto a la cadena del lenguaje. Un supuesto al significante. No obstante, el sujeto por estar sujetado a lo inconsciente, y éste al ser concebido desde la lengua, un saber que se goza, se encuentra afectado por *otra satisfacción*. Ya no es del orden de la necesidad sino de un gozar de lo inconsciente. Cuando se habla se goza, el parlêtre se encuentra en el ámbito del goce-sentido al habitar la dimensión de la lengua. Para cada cual, cada uno, el baño de lenguaje en el que se encuentra inmerso le *tocó* de una manera singular, los sonidos de la lengua erotizan su cuerpo, le hacen cuerpo, y la modalidad de gozar que acontece en esta incidencia de la lengua, de sus elementos significantes: letras o signos, escriben su modo de gozar. Esta incidencia significativa, del significante solo, Uno, en tanto no tomado en su articulación escribe un estilo de satisfacción y de significación. De ello da cuenta el síntoma. Lo inconsciente se hace un singular cuando no puede sino contarse en un individuo *afectado* por la lengua.

2.2 Las palabras y los cuerpos, sustancia inextensa.

“A partir de Freud, la verdad misma empezó a hablar en la palabra y en el cuerpo. Y desde que comenzó a hacerlo, a decirse en los tropiezos de las palabras (el lapsus), en sus destellos (el chiste), en los traspies del cuerpo (el acto fallido), lo ingenuo de la verdad cedió su lugar hasta entonces inmutable. Es porque no digo la verdad que tengo la necesidad de que me interpreten, que alguien señale en la inevitable mentira de mi buena voluntad, en su malentendido, en su menosprecio, el instante en que estalla, fulgura y se hace relámpago”¹⁹⁷. No hay confesión posible de lo inconsciente, al menos no voluntaria, el inconsciente habla, “eso habla”, al menos fue esa la innovación freudiana. No se trató de la *confessio* que encuentra su inaugural y paradigmática expresión en San Agustín sino de una experiencia conducida por el decir en falta, no la falta a la Ley divina, sino la falta propia del decir, de la verdad sólo puede

¹⁹⁷ Miller, J-A (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 361.

semidecirse. De hecho, lo veremos cuando tratemos *Las Confesiones* de San Agustín, que lo inconsciente no puede sino confesarse, exhibirse, siendo a su vez, lo más inconfeso y opaco. Así lo expresa no con menos fuerza que San Agustín, Lacan: “Yo digo siempre la verdad: no toda, puesto que, a decirla toda, no alcanzamos. Decirla toda es imposible, materialmente: las palabras faltan para ello. Incluso por ese imposible la verdad es solidaria de lo real”¹⁹⁸. La imposibilidad es una consecuencia de estructura, del propio hablar, del decir. La lengua no está al servicio de la confesión si por ella se entiende la comunicación de lo más íntimo, a no ser que se tome la confesión, y allí San Agustín dio un paso firme en la dirección de lo que Freud muchos siglos después inventaría como procedimiento no pastoral, como algo que ocurre a pesar del sujeto. La relación con el Otro será una verdad que le atraviesa y está más allá de la escritura legible -se verá en una extraordinaria pintura de Philippe de Champaigne-. Lo “más interior, íntimo mío” se encuentra en la exterioridad, en el Otro. La lengua o Dios puede ser ese Otro que se escribe en la interioridad. La verdad no puede sino ser leída como extimidad: intimidad extranjera. La verdad muerde al sujeto. Lo habita, lo desgarrar, y es el equívoco, el error lo que lo hace confeso. Eso errático, el errar mismo es lo que lo acerca a lo real. Es algo que anda mal, que se interpone, “aquello que se pone en cruz”¹⁹⁹. El síntoma y las manifestaciones de lo inconsciente son su testimonio. El analista escucha, y más aún, lee esos estigmas del cuerpo. En su constatación acontece una interpretación. “Hasta Freud la verdad era discreta, hablaba bajito, no se la escuchaba. Con él, tomó confianza, y con Lacan, empezó a pregonar : ‘¡Yo, la verdad, hablo!’”²⁰⁰.

No será hasta la introducción de los nudos, del nudo borromeo, que Lacan pueda establecer una topología, una lógica que le brinde la estructura nodal de lo que acontece con respecto a lo real, a la verdad en el serhablante. Lo inconsciente ya no se piensa sin esa textura que implica el cuerpo en tanto lugar del Otro. La relación de las palabras y los cuerpos no es más que una escritura de goce. La enunciación no tiene otro anclaje que el tejido escrito que se lee en lo inconsciente. Si la verdad se dice no toda, no es por un deseo deliberado de mentira; la mentira no es más que la forma que tiene lo real de decirse, de expresarse, pues ella -la verdad- está sujeta a la variabilidad del significante. Está sujeta a la metonimia de la palabra, de la

¹⁹⁸ Lacan, J. (2012) “Televisión” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 535.

¹⁹⁹ Lacan, J. (1988) “La tercera” en: intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Manantial. p. 81

²⁰⁰ Miller, J-A (2008) Op. cit. p. 362.

sustitución retórica. La verdad no es más que varidad²⁰¹. Y lo es sólo por lo imposible -lo real-, de la estructura misma de la lengua.

Así, la vida -del cuerpo- al ser tomada por la palabra, no está sino sujeta a su realidad lógica, se imprime su forma unitaria y fragmentación, pero también el gozar de la propia lengua. Se supone lo contrario en la vida, cuando se concibe al margen de esta incidencia del lenguaje. El hábitat del reino animal no es sino el mundo, para el ser humano lo es el discurso. No el mundo de la vida sino el de la palabra. Para la vida el saber se encuentra disponible como un programa ligado a su conservación. El instinto sería la guarida de su ser. La guarida del serhablante es la lengua y en ella es lo inconsciente quien gobierna. Ese saber no sabido posee los órganos y los rapta de su programa para la vida. El ojo es capaz de dejar de ver, abandona su saber programado para la visión y es entregado a la satisfacción sexual de una verdad reprimida. El cuerpo erogeneizado por la palabra se extravía de la preservación de la vida, su fin no es la adaptación para conservar la especie. Una mano se paraliza, una pierna cojea, el ojo se hace ciego, la voz se extingue. Ese es el legado de verdad que nos deja lo histérico. Freud supo reconocerlo desde sus primeras pacientes. El texto *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis* de 1910 da cuenta de ello de una manera ejemplar. En ese texto, Freud afirma que el sujeto está subordinado a dos amos. Los órganos son tomados por lo que no sólo obedece al instinto de conservación, y queda sujeto a las pulsiones sexuales. “En general, son los mismos órganos y sistemas de órgano los que están al servicio tanto de las pulsiones sexuales como de las yoicas”²⁰². El cuerpo queda al margen del saber de la vida y se ve bajo el influjo del saber no sabido, del eco de un decir no dicho que quiere llegar a decirse. Así lo expresa Freud:

El placer sexual no se anuda meramente a la función de los genitales; la boca sería para besar tanto como para la acción de comer y de la comunicación lingüística, y los ojos no sólo perciben las alteraciones del mundo exterior importantes para la conservación de la vida, sino también las propiedades de los objetos por medio de las cuales estos son elevados a la condición de objetos de la elección amorosa: sus ‘encantos’. Pues bien; en este punto se confirma que a nadie le resulta fácil servir a dos amos al mismo tiempo²⁰³.

²⁰¹ Lacan, en el seminario 24 inédito realiza un juego homofónico en francés entre verdad y variedad: vérité - variété. En español podría ser varidad, condensación neológica de verdad y variedad.

²⁰² Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. XI. Buenos Aires. Amorrortu editores. p. 213

²⁰³ Ibid. p. 213.

La boca que se besa a sí misma, que dice más de lo que quiere decir, esta sujeta a la expresión de la sexualidad. Un verbo gozado se hace presente en lo ausente del *sentido* cuando un órgano se subleva a la función de la vida. Sin hacer explícita la función del símbolo, Freud reconoce que las propiedades de los objetos son “elevados” a la condición del amor. Ocurre una *aufhebung*. El deseo es irreverente a la necesidad cuando el desfiladero del significante a tomado las riendas de la erótica del cuerpo. Eros no sirve a la vida. Está al servicio de su verdad y su verdad es el deseo²⁰⁴.

Si el psicoanálisis es la ciencia de las eróticas del cuerpo²⁰⁵ fue Freud quién logró establecerlo desde muy temprano en su obra. Eros lleva el comando y no se encuentra en disputa con un supuesto thánatos. No hay batalla, a no ser una retórica poética de Freud entre eros y thánatos, *eros* se sirve de sí mismo y al hacerlo la vida no sucumbe a un programa, a no ser el programa de goce que su propio anudamiento conlleva. El cuerpo que ya Freud plantea en este texto, leído desde la perspectiva de Lacan, está al servicio de un amo -no de dos-, el único amo es el lenguaje; la lengua cuando se entiende bajo el significante en exceso, el verbo gozado. Cada órgano se aliena al cuerpo del lenguaje, a su decir sexualizado. Se hace significante cada parte del cuerpo, el lenguaje lo fragmenta y lo hace uno. Así lo describe Freud: “Este vínculo del órgano de doble requerimiento con el yo consciente y con la sexualidad reprimida se advierte en los órganos motores con mayor evidencia que en el caso del ojo. Así, cuando sufre parálisis histérica la mano que quiso ejecutar una agresión sexual, tras cuya inhibición ya no puede hacer ninguna otra cosa, por así decir como si se obstinara en ejecutar esa inervación reprimida, o cuando los dedos de personas a quienes se les ha prohibido la masturbación se rehusan a aprender el delicado juego de movimientos que requieren el piano o violín. En cuanto al ojo, solemos traducir del siguiente modo los oscuros procesos psíquicos sobrevenido a raíz de la represión del placer sexual de ver y de la génesis de la perturbación psicógena de la visión: ‘Puesto que quieres abusar de tu órgano de la vista para un maligno placer sensual, te está bien empleado que no veas nada más’”²⁰⁶. El oscuro proceso psíquico se revela para Lacan como el “misterio del cuerpo que habla, es el misterio de lo inconsciente”²⁰⁷. Pero un misterio que se

²⁰⁴ Lacan, J (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós.

²⁰⁵ Ibid. p. 87.

²⁰⁶ Freud, S. (1998) Op. cit. p. 214.

²⁰⁷ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 158.

hace patente en el cuerpo histérico, el cuerpo *mistérico* ya referido anteriormente en este trabajo. Eso oscuro para Freud se dice en la construcción que hace al final de la cita. Un mandato, un decir toma la función del órgano, una función de discurso sustituye un programa de la vida cuando se trata del serhablante. Eso es lo inconsciente. El único órgano que opera, que prevalece es el *órganon* -el instrumento lógico-, su incidencia de la lengua.

El órgano sexual es para Lacan el *órganon* del lenguaje: conceptualiza la sexualidad a partir de lo que se sujeta *todo* a eso fálico y lo que lo se sujeta de una forma *no-toda* a eso fálico. La lógica trata de un decir que no requiere ningún otro referente que lo que se dice. En esa lógica significativa se fundamenta Lacan para su concepción del goce, del cuerpo y lo inconsciente. “El cuerpo histérico rechaza obedecer al alma, al saber natural, rechaza servir a la finalidad de su autoconservación; y en segundo lugar, el sujeto de este cuerpo rechaza el cuerpo del otro. El cuerpo histérico tiende a embrollarse con la reproducción de la vida y rechaza su propio cuerpo, lo que aparece connotado por el acento del asco, que tiene el lugar que sabemos en la clínica de la histeria”²⁰⁸. Efectivamente es en el cuerpo *mistérico*, en el cuerpo histérico, que se encuentra lo ejemplar del texto que entrelaza la palabra y el cuerpo. Un cuerpo dócil al cuerpo del lenguaje. Sale del sentido, incluso cuando el sentido es sexual, lo que a este cuerpo compete, pero sólo se trata de un cuerpo *resentido*, puro *sentido* perturbado. Lo sexual es la falla del sentido. El goce se hace presente, cuando la ausencia de saber se materializa en letra. El síntoma dice de un afecto enigmático, algo inusitado toma cuerpo en la palabra que desaparece, y en la parálisis que hace signo. Se trata de una textura nodal donde palabra y cuerpo se anudan en lo real, imaginario y simbólico de la dimensión del decir. En esa dimensión (*dit-mension*), la dicho-mensión del cuerpohablante, desaparece la heterogeneidad de palabra y cuerpo. La una no es sin la otra, de nuevo, sólo un neologismo, una construcción que rompa lo imaginario de la separación da cuenta de ello: *parlêtre: cuerpohablante; hablaser; serdiciente*²⁰⁹; *parlente*²¹⁰.

²⁰⁸ Miller, J-A (2008) Op. cit. p. 364

²⁰⁹ Larriera, S. & Alemán, J. (2007) El inconsciente: existencia y diferencia sexual. Madrid. Editorial síntesis. p. 13.

²¹⁰ Gárate, I. & Marinas, M. (2010) Lacan en español. Madrid. Biblioteca nueva. p. 184.

2.3 Del sujeto y el parlêtre: un individuo aquejado de inconsciente.

“La teoría del ser hablante trata de los efectos del significante como afecto y no como significación, es decir, de sus efectos en el cuerpo. Y, rápidamente, diré que este efecto mayor es lo que Lacan llamó goce, el cual necesita el soporte de un cuerpo. Por eso él lo denomina sustancia y, si quisiéramos nombrarlo en el griego de Aristóteles, por ejemplo, diríamos *ousia*. El sujeto es por el contrario, *hipokeimenon*; sin duda está debajo pero de un modo distinto del de la sustancia, es pura suposición significativa y esencialmente no sustancial”²¹¹. No se trata de distinguir si conviene el término griego de *ousia* o *hipokeimenon* para nombrar el supuesto de una sustancia significativa o corporal. Si bien el propósito didáctico permite establecer acentos y diferenciaciones respecto al uso que hace Lacan de sujeto y cuerpo respecto a la noción de sustancia, la diferencia se encuentra, a nuestro juicio, en el registro de las dimensiones del decir: real, simbólico e imaginario. Hay una sustancia que sostiene el supuesto de cuerpo y de sujeto, esa sustancia es la planteada por Lacan como sustancia gozante. Tal planteamiento se concibe en la triada de los tres registros. En esa dimensión la sustancia no se discrimina a partir de la materialidad sólida de una cosa extensa o de una cosa de pensamiento evanescente. No se trata de una física material y de otra espiritual. El dualismo se diluye en tres que se hace uno -el nudo borromeo, por ejemplo-. Ciertamente el sujeto representado por un significante para otro significante no es un supuesto que se sostiene en un quién, un alguien. El supuesto es del propio significante, pero tal suposición, tal sustancia tiene la solidez de un soplo vocal o la sutileza de una bomba atómica. El significante no es la palabra que comunica; el signo lingüístico subvertido por Lacan, transforma la noción misma de significante como medio de expresión y comunicación. El significante se hace *cosa* cuando la *cosa* se pierde por el significante. Se sostiene en la materialidad del decir, esa es su lógica. Allí cuerpo, goce y significante se anudan. El cuerpo ex-siste tanto como el significante y su goce. Tienen realidad, su realidad se hace imposible y en esa imposibilidad lógica existen. Los sólidos no se desvanecen en el aire al decir de Lacan, el aire, airea, se lo tiene al cuerpo, “(...) se lo tiene del aire, se lo aira, del se lo tiene. En ocasiones eso canta, y Joyce no se priva de ello. Así pues, individuos que Aristóteles toma por cuerpos pueden no ser nada más que síntomas ellos mismos relativamente a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo”²¹². Un síntoma no es sino un acontecimiento de cuerpo. Y esto no acontece sin la palabra, sin la lalengua que es el Otro. Un cuerpo- los

²¹¹ Miller, J-A (2008) Op. cit. p. 208

²¹² Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 595.

cuerpos- se entrelazan desde ese aire que los airea. La sustancia es tan sutil o tan densa como puede serlo la *ousia* o el *hipokeimenon*. Tal suposición se sostiene en el propio decir y esa es su referencia, su existencia.

“En Lacan el significante es la clave de la transfacticidad, que adquiere en él la consistencia material de un orden simbólico abierto a un acercamiento de orden científico. De modo que lo que más lo distingue es la transindividualidad: el sujeto no solo es profundamente dependiente del Otro, sino que es un concepto por completo relativo a él”²¹³. No se niega la diferencia que se cuenta desde el individuo, lo individual está presente sin que lo *individuo* este atravesado por esa instancia trans-individual que implica la concepción del lenguaje, *in extremis*, la lengua. Por ejemplo, cuando Lacan caracteriza las propiedades de las cuerdas que conforman el nudo borromeo, hace referencia a tres que dan cuenta de lo que está en juego desde el inicio de su enseñanza, aun cuando no se enuncie bajo esa forma topológica. Tales propiedades son la consistencia, la ex-sistencia y el agujero²¹⁴. En el nudo la sustancia individual se ve emplazada por una triple dimensión que subvierte tanto la noción de sujeto como la de cuerpo. Se trata de un individuo aquejado de inconsciente donde la vida, la muerte y el cuerpo se constituyen en propiedades inmanentes de una sustancia que deviene de la transfacticidad del significante, de la exterioridad de la lengua. Se trata de un individuo aquejado de inconsciente, hipótesis que Lacan establece en el seminario 20: “Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”²¹⁵. Allí, en ese cuerpo, se produce el sujeto. No son dos vertientes separadas que requieren de una glándula pineal que las una. Se unen bajo la hipótesis de lo inconsciente y en ello el significante y el cuerpo se trenzan en la sustancia gozante. “La hipótesis implica que el significante no tiene solamente efecto de significado, sino también de afecto en un cuerpo. El término afecto debe ser entendido en sentido amplio: se trata de lo que perturba, deja huella en el cuerpo. A mi entender, el efecto de afecto incluye también el efecto de síntoma, el efecto de goce e incluso de sujeto, pero de sujeto situado en un cuerpo y no como puro efecto de lógica.”²¹⁶. De allí que optemos por escribir, a

²¹³ Miller, J-A (2008) Op. cit. p. 216

²¹⁴ Ver capítulo los cuerpos heréticos en este trabajo.

²¹⁵ Miller, J-A (2008) Op. cit. p. 171.

²¹⁶ Miller, J-A. (2008) Op. cit. p. 377.

pesar de su inexistencia hasta ahora en español, el término *æfecto*: la condensación de efecto y afecto.

2.4 Lo diseminado de lo uno, somebody.

La cuestión del sujeto no deja de ser fundamental desde la propuesta lacaniana de concebirlo ausente. Su presencia es la de la ausencia. Allí donde el sujeto aparece se escribe bajo el signo de su no-presencia, una tachadura: §. Pero ¿no es este sujeto, esta suposición; *subjectum*, *subjectum vel suppositum* algo uno, unitario? ¿Es tan diferente del individuo aquejado de inconsciente? ¿No hay realmente cuerpo en el *subjectum*? ¿Puede suponerse a sí mismo el sujeto y no ser supuesto sólo por el significante? ¿Es esta suposición, esta respuesta del sujeto que se supone a sí mismo el *parlêtre*?

“¿A qué llamamos un sujeto? Precisamente a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto. Al sujeto que habla es preciso admitirlo como un sujeto. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que es capaz de mentir. Vale decir que es distinto de lo que dice. Freud nos descubre, en el inconsciente, esta dimensión del sujeto que habla, del sujeto que habla en tanto que engañador”²¹⁷. La primera distinción de esta definición que hace Lacan, antes de su formulación canónica, ‘un sujeto es aquello que está representado por un significante, no para otro sujeto, sino para otro significante’, muestra la dimensión especial que tiene el lenguaje. No se queda en el aspecto epistemológico clásico, del sujeto que está fuera del objeto. Esta formalidad, estrictamente fenomenológica, no se borra ante un sujeto concebido por la primacía de la lengua en su constitución. Ese sujeto también oye, degusta, toca, mira... tanto que en esa experiencia estética, sensible, se inscriben las pulsiones parciales desde el planteo freudiano. Allí, no es el sujeto sin pulsión, es decir, un sujeto sin cuerpo. Hay cuerpo pulsional, tanto como hay sujeto fuera del objeto. Sólo que tal espectro del *subjectum* está, desde el psicoanálisis, concebido bajo el dominio de la palabra, del campo del lenguaje. Y las *pulsiones son el eco de un decir*, que Lacan reconoce ya en el sujeto freudiano. Este sujeto es sujeto porque es capaz de mentir. Dice más u otra cosa que lo que quiere decir. Este sujeto no es el ego, no es por tanto el yo. Esta mentira no es una elección deliberada, es una mentira, precisamente de aquél que no

²¹⁷ Lacan, J. (2004) El seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires. Paidós. p. 287

quiere mentir. Ese sujeto está *subjectum* realmente a la lengua, es hablado por ella antes que hablarla. Le habla, eso habla.

“El mínimo supuesto bajo la palabra ‘sujeto’ es cierta unidad, y es eso lo que no hallamos. El inhallable supuesto del sujeto, ese es nuestro problema, ese es el estado crítico del que hay síntoma. Como si toda nuestra tradición occidental hubiera trastornado, vuelto contradictorio, múltiple, dividido o diseminado lo ‘uno’”²¹⁸. Ante este estado sintomático del sujeto, donde su dimensión unitaria es cuestionada por las diferentes corrientes y teorías que lo conciben desde diferentes perspectivas, Lacan, planteó al sujeto dividido. El sujeto se ubica en un “entre”, *entre* dos significantes, *entre* lo que dice y quiere decir, *entre* lo que espera y lo que recibe, *entre* el objeto que lo causa y el objeto que desea. Ese sujeto es supuesto a eso que lo habla. Sin embargo, se plantea un *parlêtre*, un sujeto que miente había dicho Lacan desde el inicio mismo de su enseñanza. Un sujeto que se supone un ser por el hecho mismo de hablar. Un ser que no es más que falta-en-ser, que no llega a ser *uno*. Su *status* ontológico es el de lo no-realizado. Sería un sujeto pre-ontológico. Nancy, hace referencia al término usado por Platón para referirse a lo que hoy entra en la categoría de sujeto. “Ahí donde hoy tenemos al ‘sujeto’ justamente como el *subjectum* de una cantidad de confusiones y de debates, alguien como Platón tenía solamente la pequeña palabra griega *tis*, que quiere decir ‘alguien’ (o el neutro *ti* que quiere decir algo)”²¹⁹. Sobre ese alguien que jamás desapareció en Lacan, se interroga cuando se trata del neologismo *parlêtre*. Siempre estuvo el cuerpo de ese sujeto sujetado al lenguaje, a la mentira que supone su verdad de sujeto pulsional. Sujeto *de goce*, llegó a decir en su conferencia en Baltimore en 1966. Definición que luego no volvió a emplear, pero que anticipaba este énfasis en la dimensión gozante del sujeto que habla. No es fácil ubicar esa noción de referencia directa que implica el “alguien”, cuando se es supuesto del lenguaje. La indeterminación de ese sujeto se ancla en un *alguien* que tiene nombre propio, que puede ser apuntado con el dedo, pero que inmediatamente desaparece ante la pregunta ¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué quiere el otro de mí? Esa dimensión del deseo atraviesa al sujeto y es supuesta inmediatamente al sujeto que habla. Esa relación con el Otro es condición necesaria para concebir el *uno*, dividido o diseminado por el significante. El sentimiento lingüístico, afirma Nancy, que implica el término sujeto da cuenta de un agente de representación o de volición. “Un sujeto es ese ‘alguien’ que

²¹⁸ Nancy, J-L. (2014) ¿Un sujeto? Buenos Aires. La cebra. p. 18.

²¹⁹ *Ídem*.

puede tener representaciones y/o voliciones”²²⁰. ¿Pero quién las tiene? Las tendría que tener ese alguien, ese sujeto, ese agente. Sin embargo, lo que dificulta la concepción del sujeto de lo inconsciente, del sujeto lacaniano, es que sin dejar de aludir a ese “alguien” a ese “individuo aquejado de inconsciente” hay algo en él que no es él. Hay un *sé* que no se sabe pero que efectivamente lo hay. La posesión a sí mismo es una asimilación que se da desde la exterioridad interior. Esa intimidad que está habitada por el Otro de la lengua, se llama cuerpo. Esa noción de una espacialidad sin precedentes en el pensamiento clásico no se agota en el *tis* platónico, pero tampoco en la sustancia cartesiana, en la de Spinoza o Aristóteles. Esa sustancia agujereada por el sujeto de lo inconsciente se cuenta por *uno*, pero también por *ninguno*. Hay falta en ser y vacío, un agujero. La figura que mejor lo muestra no es la esfera, es el toro de la topología (ver página 63)

En esta figura el agujero es doble, interior y exterior. Esta el agujero central y el interno. Esa es la estructura del sujeto de Lacan. El agujero central es el mismo espacio que el “exterior”. Esa dimensión se recoge conceptualmente bajo el neologismo que Lacan propuso de extimidad. Lo éxtimo sería esa propiedad, esa asimilación de posesión de un sujeto que cuando habla es hablado por la lengua, por su deseo. En tanto el deseo es del deseo del Otro. Lo dado desaparece, la facticidad queda borrada por la mediación del lenguaje. Se habita un espacio deseante. Esta estructura deseante que implica el lenguaje será relevada por la sustancia gozante que conlleva el significante en su más mínima materialidad: la letra. El sujeto así se muestra arrojado y suspendido en este mundo del decir.

“El *ego sum*, en cierto sentido, no es mas que su *flatus vocis* (Lacan, que yo sepa sin tematizarlo, lo vio muy bien). Y no toma consistencia más que atribuyéndose inmediatamente la consistencia de una cosa, hace de su existir una cosa, es decir también, para Descartes, sustancia, la cosa pensante. Una sustancia cuya esencia toda o o cuya naturaleza es solo pensar”²²¹. De alguna manera ese gesto que Nancy supone en Lacan, es el gesto mismo que realizó Lacan hacia la década de los setenta cuando propuso la sustancia gozante. Toma la entidad de ese cuerpo, que se entiende por tal sólo porque “se goza”, y en ella reconoce el *ground* que brinda el fondo de ese sujeto que padece de inconsciente. Y continúa Nancy:

²²⁰ Nancy, J-L. Op. cit. p. 19.

²²¹ Ibid. p. 37

La palabra ‘sujeto’ no existe en Descartes en el sentido que conocemos, y es totalmente falso, históricamente, decir ‘el sujeto cartesiano’. Encontramos, por el contrario, la palabra ‘sustancia’. La *cogitatio* es el atributo de la sustancia, que es para Descartes, *mens*, el espíritu. ¿Qué es la sustancia? Descartes mismo lo dice, retomando definiciones que viene de la escolástica: ‘toda cosa en la que reside inmediatamente o por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo, del que tenemos en nosotros una ideal real, se llama sustancia’ (IIª Respuesta, Definiciones). La sustancia es lo que está supuesto por y para algo, sustrato, su relación²²².

Es esta la concepción que toma Lacan de sustancia, que no tiene que ver, necesariamente, con una realidad concreta como una roca o un hueso. Allí, donde reside de inmediato el sujeto es el goce, la sustancia de goce, y eso porque habla. Habita en la residencia del decir, en la guarida de la lengua. No hay disyunción para Lacan entre sujeto de la enunciación y el de la sustancia. Y si la hubo -al inicio de su enseñanza-, dejó saldada esa deuda cuando introdujo la concepción de la sustancia gozante como tal. Esa articulación conceptual ocurre bajo las condiciones que propicia(n) los conceptos de la lengua, *parlêtre* y *sinthome*. No es sino a condición de la dicho-mansión del cuerpo. El decir se supone a sí mismo, allí su materialidad en excedente corporal.

“De cierta manera, el sujeto nunca está presente, aun cuando el auto-engendramiento, la auto-constitución y la presuposición en general impliquen la presencia a sí. A título de presuposición, el sujeto no es nada más que la infinita identidad de una precedencia que se traspone en la infinita identidad de una sucesión. Ese sujeto ya siempre ha advenido y está siempre aun por venir”²²³. Este sujeto que Nancy entiende desde la filosofía, un sujeto que se presupone y se pospone, se ubica en el *entre*, sólo que no asume la radicalidad de una lógica signifiante que Lacan toma como eje para pensar el discurso analítico. Este eje que introduce el sujeto lacaniano, además introduce en su falla de sentido, en su inalcanzable ser, en su precedencia o sucesión, un goce que le ausenta de la función exclusivamente fálica. Ese sujeto filosófico, entonces, se inscribe en una tradición que no toma el vector del goce, que atraviesa la dimensión de la verdad para el sujeto que habla. Ese vector de goce que se sustancializa para acercar lo real que escapa al sentido. Cuando ese vector se considera, se toma en cuenta para pensar el sujeto. La sexualidad, por ejemplo, se revela desde una dimensión que no puede ser dominada, queda fuera, en parte, de los dispositivos de control. La sexualidad se ubica al margen

²²² Ibid. p. 38

²²³ Ibid. p. 52

de la biopolítica, pues se constituye en la fuga de sentido de la lengua. El sexo, desde la perspectiva del goce, no está sujeto a los dispositivos de poder y control del aparato del Estado porque en la sexualidad no hay saber necesario. El aparato que rige en esa dimensión de la existencia es el *aparato de goce*. Rige la intranscendencia de un lenguaje que se escribe y dice desde la más estricta singularidad: la lengua y su expresión en el síntoma.

Esta cuestión, para Lacan, se resuelve en el campo del lenguaje. Su dimensión de origen es lo *hetero*, no lo *auto*. El campo del Otro -lenguaje, significante, *lalengua* y letra-, que es de origen el cuerpo²²⁴. Una supuesta exterioridad, ajena, sería la que otorga tal dimensión al sujeto. De allí que no se pueda concebir el sujeto lacaniano, y posteriormente el *parlêtre*, en una dimensión autoerótica, sin más, su autoerotismo es la historia de un *heterotismo*. En su lógica del significante y de la topología de la palabra, se trataría de la “historia del *heterotismo*” y no de la “historia del autoerotismo” como se titula uno de los libros de Bataille. Así, *heterotismo*, sería un neologismo que proponemos donde se condensa lo *hetero*; -lo Otro, lo extranjero, la ajenidad- y el *erotismo*; -el éxtasis, la exuberancia-. El *eros* en su pura relación con el cuerpo y el lenguaje.

Cuando se concibe desde la sustancia lo que podría ser el sujeto de lo inconsciente, aparece de inmediato algo del *sentido* de este término *parlêtre*. El cuerpo de esta sustancia no intenta revelar siempre un sentido oculto; la tarea de verdad se subordina al goce sin ser abolida o sustituida, a consecuencia del encuentro con lo singular. Se trata de aquello que en nombre del síntoma, como expresión de una modalidad de goce única, da respuesta de la posición del sujeto en la existencia. El goce, los modos de gozar, se encuentran del lado de la contingencia y no de aquel sentido supuesto que una vez revelado, mostraría el auténtico ser que se es. El núcleo de nuestro ser, aquella expresión de Freud retomada por Lacan: “*Kern unseres wesen*” da cuenta de la singularidad del síntoma, de esa posible invención de sentido que está al margen del sentido oculto o reprimido. Saber hacer con ello se acerca a la dimensión de la respuesta del sujeto en su existencia. Nancy, sin plantearlo bajo la modalidad de goce del síntoma, acerca un planteamiento que encuentra resonancias con esta perspectiva lacaniana:

El sentido, en lugar de ser lo que habría que descubrir y lo que habría que suponer detrás o delante, sería lo que singularmente se compromete, se garantiza, se promete cada vez, a cada momento, no detrás ni delante sino aquí mismo, en el lugar de la exposición de una singularidad. Un sentido que

²²⁴ Lacan, J. Clase inédita del 31.05.1967 en: www.staferla.free.fr

tendría entonces, en primerísimo lugar, la más estrecha relación con la presencia afectiva, material, del *somebody*, un sentido que sería inseparable de esa *materia signata*. Luego un sentido cada vez nuevo. Lo que no querría decir que el singular acumula novedades sino más bien que su sentido, el sentido singular es ser cada vez en una infinita novedad o novación del sentido²²⁵.

La posibilidad de acceder al “cada vez”, la novación del sentido como producto de un análisis de lo inconsciente. Acceder a la experiencia analítica y llevarlo a lo que Lacan concibió como un fin de análisis, sería el alcance de un sentido singular fuera del circuito infinito de la repetición de lo mismo. El síntoma en su núcleo no es más que la repetición inútil de lo mismo. El significante Uno es esa irrupción salvaje de goce que se conmemora en la reiteración permanente. Desmontar el sentido, constatar esa dimensión opaca del síntoma abre la posibilidad de la contingencia. De una respuesta diferente a lo que siempre evocó un único destino. Saber hacer con lo no sabido invita al real encuentro con la infinita novedad del *cada vez*.

Las palabras finales en el texto de Nancy dan cuenta de lo que hoy es el psicoanálisis reinventado por Lacan, tomamos nota de su referencia literalmente:

Terminaré con eso, muy rápido, demasiado rápido, diciendo que tal vez hay allí una de las nuevas direcciones en las que el psicoanálisis se reinventa después de Freud. Donde el psicoanálisis es más bien relacionado con la invención de un sentido que con la reconstitución de un sentido supuesto. Sea lo que sea del análisis por el momento, es en todo caso a algo así como como una invención singular del sentido a la que da lugar la suposición del sujeto. Se pasa, tal vez ya se pasó, del supuesto sujeto al alguien inventándose a sí mismo cada vez, interminablemente y ‘terminablemente’ como una nueva posibilidad del sentido singular²²⁶.

El individuo aquejado de inconsciente, el parlêtre son los nombres de un pasaje al *alguien* inventándose a sí mismo. Un alguien que no precede ni sucede en garantía después de un análisis finalizado, sino el sostenimiento contingente de una invención que convoca siempre a ser renovada. El alguien tiene su *materia signata* en la sustancia gozante.

²²⁵ Nancy, J-L. Op. cit. p. 82

²²⁶ Ibid., p. 82.

III. Del cuerpo, subversión de la sustancia.

Si hay un uso de la palabra que desatina, que yerra sin remedio, es aquella palabra del lenguaje que intenta referirse, que intenta nombrar, al *cuerpo*. Quizás cuerpo sea una palabra *de más*. No hay manera de emplearla sin que el lenguaje resbale en su multiplicidad significante. Expresa la fractura del sentido. El cuerpo está del lado de lo *sentido* que hace estallar cualquier significación. Es lo *sentido* sin sentido. El cuerpo no es y sí es el significante, es y no es el significado. Sin duda se exhibe y expresa en el quiebre del lenguaje. Resuena en el impacto de las palabras cuando tocan su extensión, en ese momento no hay extensión, se produce el extravío de la consistencia y la completud. La unidad corporal es una ficción -simulacro-, que nos da la vida y nos la quita, en el supuesto estado originario que la vida es. Lo cierto es que no hay cuerpo sin la red de la significación, pero puede que el cuerpo sea la negación de ésta, su pura mostración y estremecimiento fuera de sentido: su límite.

Lo que se fractura en el orden del sentido y que ocurre en él, podría llamarse cuerpo. Eso que existe en la suspensión misma de todo sentido pero que aparece en su campo, se hace cuerpo. Su existencia de cuerpo expone en sí misma el quiebre del sentido. Nancy, en su acercamiento a la obra de Freud, encuentra en sus bordes, en los estertores de su escritura, lo siguiente: “La palabra más fascinante y quizás (lo digo sin forzar) la más decisiva de Freud está en esa nota póstuma: ‘*Psyque ist ausgedehnt: weiss nichts davon*’. ‘La psique es extensa: no sabe nada de ello. Es decir que la ‘psique’ es cuerpo y que precisamente es esto lo que se le escapa, y por tanto (se puede pensar) que lo escapado o el escape la constituye en tanto que ‘psique’ y en la dimensión de un no-(poder/querer)-saber-se”²²⁷. Lacan, muy probablemente suscribiría estas palabras de Nancy a partir de lo que toma y lee de Freud. La psique es el cuerpo, incluso iría más allá de ello -Lacan- cuando propone la noción de *parlêtre*: un *cuerpohablante*. Este cuerpo que habla no sabe nada de ello, psique no sabe que es cuerpo y cuerpo no sabe qué es. Eso es un misterio, el misterio del cuerpo que habla y que al hablar goza y no quiere saber nada de ello²²⁸. Esa es la apuesta radical de Lacan, quizás ni Freud ni Nancy lo leen así. El secreto de ese cuerpo, de la psique, es que no quiere saber nada de eso que goza en lo inconsciente. Se trata de un cuerpo que se suspende en el marco del sentido, que es la suspensión, la subversión de la

²²⁷ Nancy, J-L. (2003) *Corpus*. Madrid. Arena libros. p. 20.

²²⁸ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Buenos Aires. Paidós. p. 128.

sustancia. Eso que para Lacan se escribe como lo real. “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”²²⁹. Allí está *Psique* para Lacan, lo que reside como sujeto en cuerpo: sustancia gozante. Y así retoma Nancy, esta vez refiriéndose a Lacan: “No es un azar que la tónica haya obsesionado a Freud: el ‘inconsciente’ es el ser-extenso de Psique, lo que siguiendo a Lacan algunos llaman *sujeto*, lo singular de un *color local* o de una *carnación*”²³⁰. Jean-Luc Nancy lee en el sujeto de Lacan su parlêtre. No hay distinción conceptual que *trastoque* una noción en beneficio de otra; no fue primero el sujeto y luego el parlêtre, en términos cronológicos la aparición de *parlêtre* es tardía con relación a la noción de *sujeto* en Lacan, pero se reúnen en la formulación de su hipótesis del individuo aquejado de inconsciente. Este individuo aquejado es el sujeto y el parlêtre, es la psique extensa que no sabe nada de ello. La sustancia del cuerpo subvertida.

²²⁹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 158.

²³⁰ Nancy, J-L. *Corpus*. Op. cit. p. 20.

1. Hacia una excritura corporal

Escritura quiere decir, “un gesto para *tocar el sentido*”²³¹. Precisamente el cuerpo no es sino escritura, un gesto, una mueca de lo que se fractura en el sentido, casi una *llaga*. El cuerpo es la propia *excritura*. No lo exterior al sentido sino su quiebre. Aquello que se fractura no puede decirse, no se dice, se escribe, se toca porque fue *tocado*, trastornado, perturbado siendo cuerpo, porque es cuerpo. No se trata, entonces, de decir el cuerpo, no pretendemos dar cuenta de él. Lo haremos en su ruptura de sentido, no será mas que un gesto lo que se expondrá, un gesto real de excritura. “Su mismo toque, y que es justamente su toque, viene a serle en el un principio retirado, espaciado, apartado. *Él es*: que advenga el contacto extraño, el extraño sigue siendo extraño en el contacto (permaneciendo en el contacto extraño al contacto: es todo el asunto del tacto, del toque de los cuerpos)”²³². El cuerpo que nos muestra Lacan a partir de la experiencia de lo inconsciente, es un cuerpo *tocado*, prácticamente golpeado por el significante. No es un toque ni brusco ni sutil, ni fuerte ni débil, no se trata de maltrato o caricia, sencillamente trauma-*-trouma-*; hace agujero en el sentido, en *lo sentido* que en él se ve inaugurado a partir de ese *toque de la lengua*. Nancy, nos brinda algo del marco lacaniano cuando se refiere al cuerpo. Al igual que Nancy, han sido en muchas ocasiones lo extranjeros al psicoanálisis quienes han leído certeramente lo expuesto por Lacan²³³. Sin duda, Nancy nos acerca a lo más real de ese cuerpo escondido, no leído aún en Lacan. Así nos dice: “El cuerpo es el extraño ‘allá lejos’ (es el lugar de todo extraño) *puesto que está aquí*. Aquí, en el ‘allá’ del aquí, el cuerpo abre, corta, separa el ‘allá’ *lejos*”²³⁴. Estamos ante un cuerpo que tiene una escritura, que está escrita, expropiada, y algo *extrañada* cuando se escribe que tiene este modo de ser éxtimo. Quizás Nancy, leyendo la intimidad del cuerpo, de lo en-cuerpo, descifró algo de esa intimidad que tiene el nombre, el concepto *a-propiado* en la extimidad que propuso Lacan. Se trata de un cuerpo que se tiene, que nos tiene, y que nadie posee del todo, se hace de ese cuerpo un goce *no-todo* en la fuga de su sentido. “En verdad, ‘mi cuerpo’ indica una posesión, no una propiedad. Es decir, una

²³¹ Ibid. p. 17.

²³² Ibid. pp. 17-18.

²³³ Es conocido el texto temprano de Nancy junto a Lacoue-Labarthe, llamado “El título de la letra (una lectura de Lacan)”. Fue conocido por el propio Lacan esta lectura, y aún cuestionado algunas de sus interpretaciones, reconoció que son los ajenos al psicoanálisis quienes realmente le leen, estas palabras dirigidas a su propia audiencia de psicoanalistas en el tiempo de fervor de sus primeras tesis sobre la letra y escritura. El comentario de referencia de Lacan se encuentra en la clase del 20 de febrero de 1973. Seminario 20. Op. cit. p. 80.

²³⁴ Nancy, J-L. Corpus. Op. cit. p. 18.

apropiación sin legitimación. Poseo mi cuerpo, lo trato como quiero, tengo sobre él el *jus uti et abutendi*. Pero a su vez él me posee: me tira o me moleste, me ofusca, me detiene, me empuja, me rechaza. Somos un par de poseídos, una pareja de bailarines endemoniados”²³⁵. Este cuerpo, no puede sino concebirse desde una nueva sustancia, una sustancia quizás sin precedentes donde rige esta peculiar posesión, una suerte de usufructo, una instancia negativa²³⁶: el goce.

Es a esa textura hacia la que avanzamos, de un cuerpo que se escribe en la excritura de los nudos que Lacan nos enseña para su cuerpo -¿de lo inconsciente?-, hacia ese cuerpo nos aproxima Nancy; un próximo ajeno, extraño pero que no ocurre al margen del lenguaje aunque habite en sus márgenes. Este cuerpo que no es silencio ni jaculaciones de la lengua, algo de él se dice, se lee. “No: *cuerpo* excede el lenguaje en nada, en ‘tres veces nada’, una palabra como cualquier otra, completamente en su sitio (e incluso, en muchos sitios posibles), formando tan sólo un íntimo bulto, una excrecencia minúscula pero nunca reabsorbida”²³⁷. Un cuerpo que tiene la lógica de lo expuesto en la invención lacaniana del *objeto a*, un exceso que se sustrae y se hace *plus*. Plus de un gozar que tiene su peculiar sustancia. Se es cuerpo sexuado, se tiene un cuerpo sexuado. En los 5 + 8 indicios del cuerpo que nos ofrece Nancy²³⁸, agregó uno más, de 58 indicios pasó al 59, el quincuagésimo noveno indicio: el cuerpo sexuado. Esta sexuación no se efectúa sino a partir de la suposición de goce. Y no se trata de dualismos, monismos o cualquier fenomenología del cuerpo, algo excede, tenga la formalización de un objeto que escape a la percepción o el sentido fallado de una sustancia gozante. “¿Por qué 58 indicios?”²³⁹. Allí enumera todo el cuerpo físico, sus miembros, su trozos, sus partes, algo de su unidad, luego agrega ese uno en más, lo sexuado, sin decir del objeto, de la sustancia que se olvida. Para ello, -ese cuerpo *textuado*-, sigamos con Lacan, hacia su excritura del cuerpo.

²³⁵ Nancy, J-L (2007) 58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma. Buenos Aires. La cebra. p. 23

²³⁶ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 11.

²³⁷ Nancy, J-L. *Corpus*. Op. cit. p. 19.

²³⁸ Nancy, J-L (2007) 58 indicios... Op. cit. p. 33.

²³⁹ Ibid. p. 33.

1.1 *Todavía un cuerpo: apuntes para una antibiología lacaniana.*

Si nos referimos a aquello que el DRAE en su primera y segunda acepción define como cuerpo: “aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos” y “conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo”, nos encontramos con un punto de partida que inhabilita considerar su uso para el campo psicoanalítico, incluso no sólo para este recién discurso entre los discursos, sino para cualquier campo que no solo privilegie el sujeto de la percepción y las coordenadas cartesianas del parte extra parte. Sin embargo, si nos referimos a la segunda acepción encontramos algunos términos que prestan mejor servicio a nuestros fines. Incluir nociones como conjunto, sistema, orgánico, constitución y ser vivo, abren el camino para arribar al campo que inauguró Freud y que reinventó Lacan. Asumiendo, por supuesto, con estos términos otras significaciones que lo distancian de los ámbitos de la ciencia y la biología en sus parámetros predominantes actualmente.

Referirse al cuerpo, tenerle como referencia, impone el desafío de qué entendemos por él, desde qué perspectiva eso se hace. Y cualquiera que sea ésta, será el discurso, el campo del lenguaje y la palabra, el que cree sus definiciones, contornos y supuestos. Aún así, algo escapa a ser aprehendido cuando usamos ese término, esa simple palabra -cuerpo- que no deja de estar al uso en *boca* y textos de todos. En ella algo queda por fuera, se resiste, se fuga. ¿Es eso -la resistencia-, lo inaprensible por medio de la palabra, un signo de su heterogeneidad respecto del lenguaje? ¿No es el cuerpo una construcción más del discurso? ¿Simulacros, ficciones discursivas? o por el contrario ¿Una sustancia extensa como afirmó Descartes? ¿Un conjunto de sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo y al que le suponemos cuerpo? Diríamos que allí entramos en el núcleo de la problemática que estamos abordando. No es un cuerpo para todos, son cuerpos que no suman ni restan, escapan a la aritmética y al cálculo aún cuando se les cuente y se les enumere, hay cuerpos. No es desde la lógica del *perceptum* y el *percipiens* que un cuerpo entra en la trama psicoanalítica. Es un cuerpo rebelde, un cuerpo sin dueño aunque se tenga. Nos referimos, en primer término, al cuerpo disputado.

Entre los diferentes discursos y saberes que toman este cuerpo -digamos sexuado-, se dice de él, masculino-femenino en sus polos significantes. Aunque reconozcamos precisamente por las teorías de género, incluyendo los planteamientos *Queer*, que el guión que separa este *masculino-femenino* apenas los distingue y quizás separa, y que son muchos los nombres que

acuden a este continuo semántico y predicativo²⁴⁰. Muchos de esos nombres se establecen, aún cuando niegan u omiten este espectro nominativo de lo *masculino-femenino*, sin dejar de referirse a él. Es una denotación impuesta por el lenguaje. Hablar y ser hablado nos convoca ante lo fálico, entendido esto como una función que nos impone la propia lengua, estamos en sus límites significantes. Su ley gobierna. Allí se tejen los universos o pluriversos de los discursos, las significaciones y sentidos que nos constituyen. Así como escribimos desde la física contemporánea la noción de *espacio-tiempo* como continuo, proponemos escribir *masculino-femenino* como otro continuo que no niega la diferencia pero donde el binarismo no regla el juego en términos de contrarios. Si se trata de binarismo será desde otra lógica, como plantea Lacan a partir de sus fórmulas de la sexuación.

Así, entonces, no se trataría del género en disputa como afirma el título de un renombrado libro de J. Butler²⁴¹. Lo que se teje en los debates en torno al género encuentra su urdimbre en otra entidad no menos insustancial que el disputado género en las teorías feministas y Queer, se trata del cuerpo disputado.

No se es el cuerpo, se tiene un cuerpo. Esta sentencia sostenida por Lacan desde su Seminario II²⁴² y acentuada en su conferencia sobre *Joyce el Síntoma*²⁴³, puede ser discutida incluso invalidada, pero allí radica uno de los ápices en los que la disyunción establece la forma de relación entre el saber psicoanalítico y otros saberes. Lo discutido no es el género, las identificaciones o identidades que se adquieren ampulosamente bajo la performatividad elástica de un justo reclamo a la diversidad y excepción. La cuestión es, desde una lectura lacaniana -hay muchas-, los elementos de una antibiología con relación al cuerpo. Hay ruptura a partir de la noción de sujeto propuesta por Lacan de cualquier identificación del “ser” con el cuerpo. El sujeto está sujetado al significante, y por tanto su ser, su falta en ser, se supedita al saber. Del cuerpo queda des-sujetado como para encontrar allí su identificación, de este cuerpo se padece. Su emblema desde fines del siglo XIX lo constituye lo histérico. El sujeto está afectado de

²⁴⁰ Hombre, mujer, transexual, travesti, bollera, marica, etcétera...

²⁴¹ Butler, J. (2007) El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Buenos Aires. Paidós.

²⁴² Lacan, J. (2010) El Seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la teoría psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

²⁴³ Lacan, J. (2012) Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

cuerpo. No sabemos qué es un cuerpo, padecemos de él, es un síntoma como tal. Arreglárselas con ello es una tarea que para algunos requiere de invenciones extraordinarias²⁴⁴.

El psicoanálisis se ubica en la falla de esta identificación del sujeto con el cuerpo. No procede desde su ética a borrar esta falla inaugural, ofrece una experiencia para que cada cual devele o construya formas de hacer con esa oquedad entre el cuerpo y el saber. Su posición no es de prescripción ni tampoco de proscripción a las prácticas y modos de vivir el cuerpo. De ahí, su *nesciencia*, más ignorancia que necia, es lo que permite al discurso analítico afirmar que el cuerpo no es *uno*, que no hay unicidad ni connaturalidad del cuerpo con el mundo. Desde ese desafío a la necesidad se ve llevado a la lógica como necesidad, no hay naturalidad desde que advenimos a un mundo que nos precede y nos habla. ¿Cómo nos habla? ¿ nombra los sexos? Sí, y desde allí se introduce el equívoco. Cuál es el bien decir para el sexo: esa es la pregunta que desplaza o centra la disputa en el género y el cuerpo en cuestión. ¿Son dos, tres o múltiples los géneros? No es allí donde se discute, sino del equívoco de la lengua para nombrar los cuerpos. Cuerpos que para el discurso sustancialista preceden a los discursos que se ven impotentes para nombrarles adecuadamente. No se es el cuerpo, se tiene. Y se tiene sin garantías de una conquista, no es una disputa ganada de antemano. Si se constituye el cuerpo y se lo posee, entonces podremos interrogarnos forzosamente qué hacer con él. Tenerle no exime de conflicto, bajo la modalidad de padecerle para el gozo y el dolor. La imagen del cuerpo propio nos afecta porque nunca fue propio anticipadamente, se precipitó en el Otro o el semejante que encarna esa exterioridad. El cuerpo nos viene del Otro, no es lo más propio, no hay propiedad privada para el ser hablante o bien podemos mal-decir, cuerpo-hablante.

En esa disputa la biología no es garante; no son el ADN, los cromosomas, ni las hormonas, ni los genitales, lo que dice del cuerpo. El cuerpo se dice, se lo dice y por ello se lo mal-dice. No es previo, es consecuencia y no siempre lograda, aún lograda es *malograda*. La disputa se juega en la lengua, la “*lalengua* está hecha de goce” nos puntuaba Lacan en su *Tercera*²⁴⁵. Un goce que es inseparable del saber en tanto éste es significativo y al serlo conmemora las emergencias del goce que no es sin el cuerpo. No hay una manera sin error con relación al cuerpo. No es por un supuesto estatuto real (lo dado) de éste que no puede

²⁴⁴ Es el caso más evidente el propio Joyce, según la lectura de Lacan, pero frecuente en muchos casos en la clínica de la psicosis leídos desde la topología de los nudos en psicoanálisis.

²⁴⁵ Lacan, J. (1988) “La tercera” en: Intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Manantial.

nombrársele, eso sería el error sustancialista de algunos de los discursos dominantes que han colonizado sutilmente los discursos subversivos para disputarse el género y los cuerpos. No hay cuerpo en términos de la biología. No es la unidad del individuo, es la fragmentación de un decir, de significaciones y sentidos. En ellos hay algo que insiste, la falla del saber acerca de él. No es lo real entendido como lo real sustancial, aquella pasión del Siglo XX nombrada así por A. Badiou²⁴⁶. Es lo real por la imposibilidad, lo que no permite sutura, no hay pase de lo imposible, se impone irreductible. Allí, en esa espacialidad topológica, el cuerpo ocupa un lugar sin garantías para nombrar el sexo. Veamos lo que dice Lacan:

Hay que seguir prestando atención cuando decimos qué es el cuerpo. No es forzosamente un cuerpo. Una vez que partimos del goce, eso quiere decir que el cuerpo no está solo, que hay otro más. No por eso el goce sexual, (...) que lo menos que cabe decir es que ese goce no está relacionado. Es el goce de cuerpo a cuerpo. Lo propio del goce es que cuando hay dos cuerpos, mucho más aún cuando son más, no se sabe, no se puede decir cuál goza. Por ello en este asunto puede haber varios cuerpos involucrados, e incluso series de cuerpos²⁴⁷.

Es problemático cuando emerge el goce como concepto para Lacan, definir qué es un cuerpo. No es una referencia al número contable lo que se hace indiscernible, sino la ausencia de relación entre cuerpos en cuanto al goce sexual. Lo que de sexual encontramos en Lacan, a diferencia de Freud, se dice de la relación, del vínculo con el otro sexuado. Es allí donde el goce hace obstáculo a lo sexual: *eso se goza* afirma Lacan, no sólo en el Seminario XX, sino que dice con ese aforismo que el cuerpo es soporte de un goce que no se articula con el otro cuerpo. En la cita, parece hacer referencia a que cuando se trata del goce, éste implica siempre un doble cuerpo que en sí mismo ya tiene una relación marcada por la imposibilidad. El Otro está presente como cuerpo, en ese cuerpo que se nombra y siente propio, la ajenidad es el residente. Por tanto, esto ocurre en el cuerpo acontecido por la palabra, aquellas palabras que se sustraen a la significación cuando es el exilio del sentido quien preside su precipitación. Son *apalabras*, sonidos y fragmentos de un decir que estremece lo que de organismo puede ser la carne, antes de estar investido por este encuentro que le coloniza para devenir cuerpo. “De todos modos, a partir del discurso de Freud hizo surgir que lo que se producía en el nivel del soporte tenía relación con lo que se articulaba mediante el discurso. El soporte es el cuerpo”²⁴⁸.

²⁴⁶ Badiou, A. (2009) El siglo. Buenos Aires. Manantial

²⁴⁷ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 221.

²⁴⁸ Lacan, J. Ibid. p. 220

Es una emergencia, el cuerpo surge en una articulación discursiva que no requiere de la palabra. Lacan al referirse al discurso ya lo definía como algo sin palabras²⁴⁹. En sus cuadrípodos no se trata de significaciones producidas por las palabras de un discurso. Su planteamiento discurre a nivel de la estructura del discurso, de aquello que lo sostiene lógicamente. Allí son los términos y las posiciones de esos términos lo que determina y produce los sentidos de un discurso. La verdad que se dice no toda -semiverdad-, se encuentra no en el discurso que la engendra sino en otro discurso. Son letras que escriben un álgebra, que se combinan y permutan para girar en cuartos de vuelta y engendrar allí cuatro discursos, según propuso Lacan en aquel Seminario XVII. Si de palabra se trata, sería de aquella que se escribe en el encuentro con un cuerpo, que antes de su inscripción se rehusa al sentido que establece la articulación, precisamente, de los discursos que le dan un ordenamiento cuando se establecen como prácticas, si se quiere sociales en cuanto permiten los lazos. La palabra se dice, se enuncia y al emitirse se desprende del discurso, es un porvenir que sólo al final de la cadena enunciativa permitirá establecer una posible significación. Es la lógica de la retroacción ya anunciada por Freud²⁵⁰ y formalizada por Lacan.

Son estas palabras desprendidas de un código supuesto en la lengua, las que Lacan llama también letra, alguna vez *apalabra*, y en los seminarios de los años 70, significante Uno. Términos de un movimiento teórico que subvierte la noción de lenguaje para derivar en el neologismo: *lalengua*. Son estos fragmentos de decir, trozos de sinsentido, sonidos que tocan y estremecen, y así corporeizan lo que antes referimos como un puro organismo. El cuerpo se construye, se establece en operatorias contingentes que se anudan para que no cesen de escribirse en lo que reconocemos como un funcionamiento. Este funcionamiento, que de forma anticipada podemos llamar *sinthoma*²⁵¹, según lo propuso en el Seminario XXIII que dedica a Joyce. Ese funcionamiento se soporta de un cuerpo y ese cuerpo es aquello que se dice goza.

Aún no planteamos una definición de lo que es un cuerpo desde el discurso psicoanalítico. Sí, usamos referencias para apuntar a él, pero son referencias que le restan unidad y consistencia en cuanto un sólido que ocupa un lugar, y que no sería su percepción y conjuntos

²⁴⁹ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós.

²⁵⁰ Una segunda escena da el sentido traumático a una primera escena que se mantuvo latente.

²⁵¹ Ver más adelante en el *sinthoma*, acontecimiento del cuerpo.

de sistemas orgánicos preestablecidos por un programa biológico lo que dice de su ser ahí. Hay más y también menos de ello para saber qué es un cuerpo. Las convenciones y modelos teóricos asumidos y situados históricamente lo nombran, describen y definen sin cesar desde tiempos inaugurales para el saber hoy establecido. Y siendo un saber establecido, hay algo que en su abrazo retórico y conceptual no es tomado, se produce como ausencia en el momento mismo del tejido que se anuda para constituirse como tal. Esa ausencia, esa falla se escribe *a* -desde Lacan-, y se hace un objeto para el psicoanálisis. Un objeto, que no se entiende como lo indica su etimología; que está *delante o frente a un x*. Se toma del término su acepción de *causa, razón de*. Allí, en esa ausencia, denominada objeto, el psicoanálisis localiza una causa²⁵².

¿Qué es aquello que en el orden de la unidad nos brinda una identidad, una significación de eso que denominamos cuerpo? Lacan propone una respuesta que alude a lo que históricamente se ha denominado alma, pero además toma la inclinación que imprime el marco desde el cuál se realizan las definiciones cuando el cuerpo se toma por objeto de conocimiento:

“¿Quién no ve que el alma no es otra cosa que la identidad supuesta del cuerpo ese, con todo cuanto se piensa para explicarla? En suma, el alma es lo que se piensa a propósito del cuerpo, del lado del mango. Y uno se tranquiliza pensando que él piensa igual. De allí la diversidad de las explicaciones. Cuando se supone que piensa en secreto, tiene secreciones - cuando se supone que piensa concreto, tiene concreciones, cuando se supone que piensa información, tiene hormonas- Y además, se entrega al ADN, al Adonis. Si hay algo que fundamenta al ser es, ciertamente, el cuerpo”²⁵³.

Estamos ante supuestos. ¿Qué supuesto saber para el psicoanálisis cuando del cuerpo se trata? Esa respuesta se ubica en un registro que excede la lógica del significante en cuanto tiene efectos de significación y sentido. El supuesto saber para el cuerpo desde el psicoanálisis abre un registro que rompe lo establecido desde el campo del lenguaje, si éste se concibe desde el modelo de la comunicación y su generación de mensajes para el intercambio de información. No son sus leyes y combinaciones las que producen en los encadenamientos significantes, significados para el entendimiento con sus equívocos propios de la polisemia. No es la gramática y las reglas de la lengua las que establecen el marco del juego semántico. El significante también produce efectos en un registro nuevo a lo descrito en el campo del lenguaje. Un campo diferente tiene lugar cuando el significante se toma desde su no producción de sentido, el significante

²⁵² ver el capítulo, *Un invento que permanece*.

²⁵³ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 134

como anticipamos, también genera una ausencia de sentido, introduce el sinsentido contrariando el campo de la significación. Introduce la satisfacción, el goce, en una de sus acepciones descriptivas. El campo lacaniano es el campo del goce, de aquello que el significante produce en coalescencia a la significación.

Hay un supuesto saber y un supuesto gozar fundamental desde la perspectiva material del significante en Lacan. En el plano del ser se registra la dimensión de la palabra en tanto ella se inscribe, como apunta Lacan, generando los sentidos diversos de acuerdo a lo que se piensa acerca de algo, por ejemplo, el cuerpo. Si de él se piensa en concreto se tiene concreciones, o secreciones si es el secreto lo que impera como significante dominante para crear explicaciones, propiedades, cualidades. Lo que se dice acerca del ser, lo que lo crea, es el propio lenguaje. Lacan plantea que es el ser, en tanto un ser creado por el propio lenguaje. Miller, lo dice en forma directa: el secreto de la ontología es que se trata sólo, de un ser de puro lenguaje²⁵⁴. Siendo así, cuando el soporte del ser es el cuerpo, habrá qué cuestionar qué es este cuerpo, su relación con la palabra, con el sentido. Si del cuerpo se dicen cosas que le dan ‘esencia’, su fundamento, ¿sólo lo es por el uso de predicados que dicen de sus atributos? ¿hay algo que es sin que se pueda predicar *qué*, pero que se establece en el significante? ¿Y que no sólo sean creaciones del sentido que genera el uso mismo del significante en su deriva semántica? ¿Son explicaciones y significaciones que dicen de él y al hacerlo le otorgan su ser? Queda aquello que no responde al plano del ser y se registra en la dimensión del significante que produce goce. En contraposición a este plano del ser propio del lenguaje, Miller, propone un plano de la existencia, aquello que se refiere al significante en un registro no de la significación o el sentido propio de la palabra, sino de la escritura. El significante se dice y se escribe, en la escritura la referencia es la letra como signo de una inscripción. Esta escritura existe y responde a una lógica que convoca su lectura en contraste con la palabra dicha que invoca su escucha. Se trata de una escritura que inaugura un registro a ser leído, una inscripción que deja una huella, una marca en la carne de un cuerpo que lo soporta. Sus sentidos y significaciones, sus manifestaciones múltiples remitirían a esta escritura primera. Respecto de la escritura que existe se generaría el ser sujeto a equívocos en la dimensión de la palabra y sus verdades variables. El ser varía y la existencia permanece en el campo de una materialidad significativa.

²⁵⁴ Miller, J-A. Clase inédita del 16.03.2011 ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

¿Qué nos queda del cuerpo cuándo no es sólo las explicaciones que de él podemos hacer? ¿Qué nos queda del cuerpo cuándo su estatuto no lo ubicamos por fuera de la dimensión que abarca el lenguaje? ¿Qué nos queda del cuerpo cuándo lo sabemos atravesado por el significante, siendo un cuerpo que habla y qué es hablando desde antes que advenga al mundo para ser un ser de discurso? ¿Qué nos queda del cuerpo que podemos llamar hablante por ser en los discursos más que en un mundo sin lenguaje? ¿Qué nos queda del cuerpo cuando las coordenadas de las ciencias naturales ubican lo vivo al margen de estos procesos propios de un mundo significado y fundamentalmente sujeto al campo de la palabra y el lenguaje?

Todavía un cuerpo, un cuerpo *aún* en el entramado de *lalengua*, que no sólo significa sino que fundamentalmente está turbado en el sinsentido. Se trata de un cuerpo *æfecto* del significante, que rompe con cualquier supuesto imaginario o realista de un cuerpo programado por una herencia -molecular-biológica-. De un todavía cuerpo que no puede prescindir de las significaciones y satisfacciones que el discurso, en la estructura de lalengua que habita, transforma en su estancia y existencia. Un cuerpo que se descompleta cuando su totalidad sexual, por poseer sólo un sexo y carecer de plenitud, no encuentra sosiego en los nombres que el lenguaje le reserva. Un cuerpo incompleto más allá de su unidad y consistencia perceptiva, mutilado en su supuesta totalidad por estar sujeto a las restricciones y límites de un mundo discursivo que lo constituye y modula en deseo normado. Un cuerpo perdido en su supuesta naturalidad y homeostasis, por estar inmerso en un mundo donde la lógica del significante propicia un disturbio, escribiendo en él un algoritmo sin ley. Un todavía cuerpo aún cuando se sustrae y excede el campo de la significación y el decir. “Del mismo modo, aunque hay un estatuto antepredicativo del goce, lo que nos cuesta mucho negar, en la especie humana no parece que el goce sea antesignificante. Desde esta perspectiva, Lacan sostuvo una vez que el significante es la causa del goce, exactamente del mismo modo que había podido decir que el significante es la causa del sujeto. Se distingue, pese a todo, porque el significante es la causa del sujeto en el discurso, mientras que sería la causa del goce en el cuerpo. Por lo tanto, aun cuando haya un goce equivalente en la vida, incluso si toda vida implica goce, éste se diferencia por la incidencia del significante, otro goce, en la especie humana”²⁵⁵.

²⁵⁵ Miller, J-A (2011) Sutilezas analíticas. Buenos Aires. Paidós. pp. 275-276.

De alguna manera se trata de ir asignándole un estatuto a *eso* del lado de la vida, cuando se trata del cuerpo que habla. *Eso* del lado de la vida y que se soporta de un cuerpo, goza, aún sosteniendo todavía algo enigmático cuando usamos ese término, y más exactamente, mientras se construye el marco conceptual de esa noción en el campo lacaniano para referirnos a *eso* de la condición humana que se ve absolutamente conmocionado por la incidencia del significante. La lógica de lo viviente no es sin las consecuencias del efecto de lo significativo en la vida, cuando se trata del viviente hablante. Desde el psicoanálisis, sin precisar qué es la *vida*, ésta se concibe en la dimensión de la lengua y sus efectos.

Una vida entonces que se desdobra en dos términos de gran peso conceptual para el discurso analítico, formalizado así por Lacan. Estos dos términos son sujeto y cuerpo. Ambos anudados al significante. Ambos en la dimensión de la lengua, acentuando sus dos registros de habla y escritura, de sentido y satisfacción. En este desdoblamiento, que conserva la estructura de la cinta de Moebius,²⁵⁶ se asigna del lado del sentido lo que Lacan denomina sujeto, un efecto del significante y susceptible de ser *tocado* por el campo semántico de la palabra. De hecho, la acción analítica funda su praxis en que la palabra, la interpretación alcanza al sujeto, le afecta; sobre este registro compartido ocurren cambios en el sujeto. El sujeto está determinado por el significante, a él se supedita. “Un sujeto es lo que representa un significante para otro significante”²⁵⁷. Y en sus leyes de combinación emerge el sentido oculto de su ser de sujeto. Ser de sujeto que por articularse a las cadenas significantes es un ser no realizado, falta-en-ser que se establece en forma definitiva; pero, desde ese ámbito de producciones de sentido el ser puede advenir, puede realizarse para de nuevo eclipsarse por el devenir mismo de las leyes de la estructura del lenguaje. Esa falta-en-ser, obedece, de acuerdo a la invención freudiana, a lo que conocemos y hemos descrito como lo inconsciente, que se estructura como un lenguaje y funciona bajo sus modalidades. Allí pueden ocurrir el ocultamiento y desocultamiento que propician las semiverdades creadas por los efectos del significante. El recurso, la acción, reposa en la interpretación de esa verdad reprimida, no realizada. Del lado del sujeto entonces la palabra y sus sentidos variables. Del lado de la satisfacción, el efecto del significante que es el goce en cuerpo. Esta corporización de un cuerpo anuda el goce y el sentido que causa el significante.

²⁵⁶ Recordemos: un borde que se desdobra en dos por estructura.

²⁵⁷ Lacan, J. (1991) Escritos 2. México. Siglo XXI.

Aunque aislable analíticamente, ambos bordes en sus efectos tienen una misma materia: el significante como causa.

Por otro lado, el concepto de vida y su reproducción, responden a una dimensión que no se supedita al significante, al menos para el saber de la biología. Allí, la vida y su reproducción se transmite genéticamente, se trata de herencia. Si se concibe en términos de sustancias, en la reproducción de la vida a nivel molecular, hay algo que permanece y es de una materialidad diferente a la significación propia del sentido y los efectos de ese orden del significante. Sin embargo, el psicoanálisis que también de la vida supone algo, y que ese algo obedece a un registro diferente, se plantea una mínima formulación, no molecular sino discursiva. Su formulación mínima, es escrita por Lacan en términos de significante uno y significante dos (S1-S2), para designar el significante primero, amo o dominante, y el significante que corresponde al saber, que otorga el sentido al primero. Indica con esta formulación, su célula reducida de saber. Desde un saber que excede el saber biológico y da sentido a la vida, Lacan, denomina *letra* a ese registro del significante que se transmite y reproduce en la vida como un germen. Sólo que su transmisión es simbólica y ocurre a nivel de una escritura que se precipita en cuerpo, esta precipitación deja su huella, su llaga, y eso es lo que propiamente designa como letra. Se trata de una transmisión que inaugura y posibilita la significación. Esa escritura de la letra se constituye en su ausencia de sentido originario, en una modalidad de goce que vitaliza y mortifica el cuerpo. Esta vivificación y mortificación significativa, de la letra, instala *otro goce*, singular, de la especie humana. Quizás, sea la base para repensar la *condición humana* en los términos que ya lo proponía Arendt en el libro titulado de ese modo.

1.2 Espectros de un goce perdido.

Sin duda el lenguaje, y en él lo que se designa y aísla como significante, constituyen una condición necesaria para pensar el individuo afectado de inconsciente. Lo que se denomina sujeto, es el carácter dependiente que tiene el hablante-hablado de la propia cadena significativa para nombrarse, asignarse, vía identificación, alguna determinación que fije su ser subordinado al lenguaje. Un lenguaje que está configurado por elementos separados que no tienen más ser que la propia diferencia con el resto de significantes, esto es el sistema de la lengua que por estructura no esta completa. El propio sujeto que es efecto de ella la descompleta, no hay un

significante que diga el sujeto en su totalidad, eso se desliza en el devenir mismo del decir. El significante lo representa pero no para alguien, sino para otro significante que otorga el saber de ese primero que lo nombra parcialmente. Allí, en esa estructura dinámica de petrificación y dialéctica significante, suponemos *lo sujeto*, ese *subjectum*, que es lo inconsciente, una suposición a la lengua y su modo de estructurarse.

Aunque la tesis inaugural de Lacan para abordar el campo freudiano, vía el concepto de lo inconsciente como estructurado según se ordena el lenguaje, no dice todo los efectos que ese significante y estructura producen en el ser que habla. ¿Queda fuera el cuerpo cuando habla de lo inconsciente estructurado como un lenguaje? ¿Sujeto de lo inconsciente, implica el cuerpo de lo inconsciente? ¿Estamos en la lógica cartesiana aún? ¿Son sustancias, el sujeto de lo inconsciente y el cuerpo que le soporta o constituye? Es a partir del concepto de goce, donde consideramos que se abre el abordaje del cuerpo en la dimensión del lenguaje y la lengua. El cuerpo no referido en la tesis canónica de lo inconsciente por Lacan, se encuentra ya supuesto en una concepción del significante que se explicita en lo que nombra con el neologismo *linguistería*. “Si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré la *lingüistería*”²⁵⁸.

Los efectos del significante no sólo se ubican en el registro de lo inconsciente y su consecuencia de sujeto que hemos referido anteriormente. Sus efectos producen afectos en el cuerpo. Esta afectación, no se reduce a un catálogo de pasiones o emociones constitutivas de la condición humana. Posibilita absolutamente su existencia, pero el énfasis de la tesis del efecto que genera afecto en el individuo, introduce un giro respecto de los efectos de estructura supeditados al lenguaje. Esta afección supuesta implica abrir una dimensión al acontecimiento de la lengua; el significante para el cuerpo que lo recibe, que se baña y sumerge en él, lo experimenta, le conmueve, le ocurre un suceso que le constituye. Advenir al mundo, implica advenir al mundo de la palabra y en él su orden da un lugar al recién nacido. Aun cuando su ser por venir, ya habitase el campo del lenguaje por aquellos que le esperan, que su ser ya habitase algo del campo del deseo de quienes lo acogerán en la existencia, aun así, el tiempo de su

²⁵⁸ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 24.

llegada al encuentro en-cuerpo con Otro cuerpo²⁵⁹ que le recibe, marca e inaugura un acontecimiento. Este acontecimiento es un acontecimiento de goce. Ocurre en el decir que es el mundo de la vida para el hablante como tal. Bajo sus condiciones habitamos en el mundo.

Situados en la coordenadas de un lenguaje, se nos impone un ordenamiento secuencial para el decir y la escritura en tanto acto. Estamos en el plano reglado de la diacronía y sincronía. El relato ficcionado del advenimiento al mundo de un ser, y el tiempo del “nacimiento”²⁶⁰, funciona bajo la perspectiva que introduce la diacronía. Al contrario, en la sincronía, la presencia continuada de eventos, entre cuerpos trenzados en el lenguaje, que dicen y oyen en un horizonte de sentido y sinsentido de lo hablado, dan cuenta de un tiempo inenarrable. Se alcanza a decir bajo la imposibilidad del decir todo. En esa inmisión de otredad emerge el parlêtre. Lo que distingue Lacan con el uso de este neologismo respecto del sujeto es esta dimensión de afectación que produce la lengua. Tal afectación es un acontecimiento que da emergencia al sujeto de la palabra en el soporte de un cuerpo de resonancias, de un decir nodal, que anuda y posibilita la vida en lo que se pierde de ella al quedar impregnada del significante. Esto sucede en un horizonte de presencia, de significado y sentido; más el agujero de la ausencia de sentido, he allí la sincronía de un acontecimiento. Ya en sus primeros Seminarios, Lacan, hacía referencia, en sus ecos hegelianos, a la afirmación: la palabra mata la cosa. Esta es la dimensión de la sublimación freudiana, al elevar a la dignidad del significante en su capacidad de significar, lo que al objeto o cosa se refiere. Y también a la *aufhebung*, en esta anulación y superación que implica la dialéctica del no-sí, esto es prohibición-permisión. Se niega en un momento para luego afirmar. En términos, nuevamente freudianos, la interdicción, la prohibición en el marco del mito edípico.

1.2.1 Modalidad negativa de un primer goce imaginario.

¿Qué es la modalidad negativa cuando al goce nos referimos? Sin entrar en el debate filosófico²⁶¹ entre lo dado y la mediación, desde el psicoanálisis y su concepción acerca de la

²⁵⁹ Este Otro cuerpo es para Lacan el primer cuerpo, el de lo simbólico. Ver Lacan, J (2012). “Radiofonía” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 431.

²⁶⁰ Arendt, H. (2012) La condición humana. Madrid. Paidós surcos 15.

²⁶¹ Wahl, J. (2012) Introducción a la filosofía. México. Fondo de Cultura Económica.

condición necesaria que implica el lenguaje para la constitución del ámbito de lo subjetivo²⁶², de alguna manera, nos encontramos con esta pregunta de qué es lo dado, ¿el organismo previo a la corporización por el lenguaje, la carne?, ¿lo mediato?, ¿el lenguaje, el orden que implica lo simbólico y la imagen en tanto representación de lo inmediato? ¿Eso dado se supone pleno, completo, si es inmediato y dado no se supondría, sólo sería de hecho? Y partiendo de esa polaridad heterogénea de registros de la realidad, el debate sería inagotable e inabarcable para el interés de esta investigación. No obstante, lo que sí concierne a la perspectiva psicoanalítica es la concepción que tiene de lo dado como algo que ocurre en el registro imaginario. Las representaciones que tiene el sujeto acerca de sí y del mundo se da en esta dimensión de la imagen. La percepción funciona otorgando la cualidad de la unidad totalizante, ya los estudios sobre la Gestalt, “de la buena forma”, han confirmado que incluso la imagen, el estímulo visual incompleto tiende a cerrarse para darle alguna significación en términos de representación. Para Lacan, esto remite a su artículo del estadio del espejo²⁶³, donde para el *infans* su constitución del *yo* se remite a esta experiencia que requiere de un otro, que desde una exterioridad a sí mismo le brinde una representación completa a través de la imagen. La constitución del cuerpo implica ya la operatoria de esta experiencia “del espejo” planteada por Lacan en 1936 y reelaborada en varios textos y seminarios a través de la óptica. Esta experiencia, que ocurre en la imagen y que es articulada por el ordenamiento simbólico, posibilita un reconocimiento que se ratifica desde el Otro que encarna el lenguaje: “¡Sí, ese eres tú!”²⁶⁴, produce la incorporación, un júbilo se manifiesta en el *infans* por reconocerse anticipadamente en una imagen que el Otro sanciona, un don de amor intercede y permite la construcción de un *yo*. Hasta esa operatoria, su vivencia, se entiende desde la prematuración de un ser sin unidad, frágil y fragmentado, en ausencia de totalidad, las partes del ‘cuerpo’ aún sin conexión, sin un sentido de propiedad; el cuerpo aún no se tiene. Lo dado por la imagen, por la representación, ofrece una completud y a la vez deja un resto de lo que suponemos previo a la representación. La palabra y la imagen da y quita, el sujeto de la percepción se ve sometido a cierta lógica de la positividad y negatividad si lo describimos en estos términos.

²⁶² No se trata de una lógica epistemológica: objetivo- subjetivo. Se entiende subjetivo a lo relativo al sujeto propuesto por la tesis de lo inconsciente.

²⁶³ Lacan, J. (1997) “El estadio del espejo como formador de la función del *yo* tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.

²⁶⁴ Enunciado por alguna figura simbólica, usualmente una figura parental.

El goce se ve sujeto a esta dialéctica de la pérdida y la recuperación. Se pueden señalar, de acuerdo a Lacan, tres perspectivas para esta negatividad: la prohibición, la entrada del significante y la pérdida en el orden de la sexuación. La lógica de la prohibición se encuentra referida a lo mencionado como interdicción. Toda la estructura del lenguaje y el ordenamiento simbólico que funciona a partir de las leyes que articulan la lengua, nos introducen en un proceso donde la “naturaleza”²⁶⁵ queda excluida en su carácter originario y previo. El mundo es significantizado y ordenado según las leyes de lo simbólico. En ese marco se clasifica, se enumera y ordena según valores de sentido que la construcción de los discursos posibilita. En toda posibilidad signada por la discreción del lenguaje se abren y cierran opciones. Se inaugura lo proscrito cuando se afirma lo prescrito. Freud introdujo una superestructura que determina y regula desde ciertas leyes el campo de lo subjetivo. Inaugura la tópica de lo inconsciente como aquello que queda reprimido producto de la interdicción. Lo prohibido excluye, desaloja de la conciencia, desde su construcción del aparato psíquico²⁶⁶ aquello que queda bajo la égida de lo proscrito, residuo inconsciente. “¡No gozarás sexualmente de tu madre!” sentencia la prohibición del incesto, formulada teóricamente por Freud bajo el mito edípico y el complejo de castración adjunto. Ese goce sexual primero constituye un ámbito regido por la negatividad. Hará falta toda una lógica a partir de la hipótesis de lo inconsciente para situar las elecciones de amor, siempre derogaciones y sustitutos de un primer amor prohibido. Se instala un nivel de la pérdida, un objeto se pierde y en su lugar un otro objeto ha de venir. Un *no* en cierto nivel abre la promesa de un *sí* a otro nivel. Se inaugura así un registro, el del objeto insustituible, imposible para el viviente hablante. Esta imposibilidad, en Lacan, sustituye, en términos lógicos, lo que en el relato freudiano se denomina castración²⁶⁷.

Si la prohibición se habilita por la estructura misma del lenguaje, de ella se deriva la operatividad que tiene el significante en cuanto tal para el sujeto. La ley, que finalmente se adjudica a este orden simbólico, en sus distintas figuras sociales, permiten el establecimiento de lazos y su funcionamiento en la civilización. Entiéndase en estas figuras el lugar otorgado al padre en la trama edípica. Las instituciones en las formas de organización social y políticas. Las figuras de la religión, la educación, las tradiciones, todas formas del Otro, que distribuyen y

²⁶⁵ Lévi-strauss, C. (1987) Antropología Estructural. Madrid. Paidós ibérica.

²⁶⁶ Freud, S. (1998) Obras completas. vol.VII. “La Interpretación de los sueños”. Buenos Aires. Amorrortu editores.

²⁶⁷ Ver el capítulo, El sentido lacaniano de la castración.

ordenan en función de ideales y valores que rigen la vida en común hasta sus instancias más íntimas: la figura del superyó que coloniza lo más íntimo de nuestra subjetividad, en todas estas figuras se establece un no prohibitivo y un sí permisivo.

No es una enumeración descriptiva de estas figuras lo que nos interesa, en tanto simulacros se prestan a lo que la propia ley de la lengua en su clasificación y ordenamiento instala con las ganancias y pérdidas que esto introduce en el sujeto. Ahora, esto no resta que cada figura encarnada nos coloque ante el campo del deseo, y más radicalmente ante lo designado en términos de goce. Destacar cierto carácter autónomo en el funcionamiento de la estructura del lenguaje se supedita a su imbricación y existencia, cuando desde un sujeto se habla. Haremos de la estructura nodal que plantea Lacan en el Seminario XXIII, cuando desarrolla los nudos para el parlêtre, la tesis que da cuenta, en sus últimas consecuencias, de esta primera propuesta de lo inconsciente estructurado como un lenguaje: el goce y la lengua en la perspectiva de una elucubración de saber.

El significante introduce una exclusión del goce para el viviente hablante²⁶⁸. Lacan lo plantea en términos de una pérdida, producto de estar inmersos en el lenguaje; un supuesto goce primario, previo a la entrada del significante en el cuerpo vivo. Se trataría de un goce mítico, inverificable, pero que se puede constatar en los decires de los analizantes en la experiencia analítica. Un goce imaginado, un goce esperado que contrasta irreductiblemente con lo recibido. Un goce absoluto, si a las construcciones fantasmáticas nos remitimos. Un goce que por una maniobra teórica se le supone al animal logrado, aquel que se encuentra al margen de lo civilizado²⁶⁹. Un goce que se ubica en un registro de lo imaginario, del sentido que supone un equilibrio regulado y estable, una vez se satisface la necesidad del programa que dicta lo instintivo de la especie: reproducción y supervivencia. Este goce es aquel que se pierde y existe²⁷⁰ al sujeto. Esta pérdida (se escribe menos fi en la formalización lacaniana), introduce una formulación por parte de Lacan que denota al falo imaginario. Aquello que no se tiene, precisamente un menos, una negatividad en la imagen narcisista, imagen que supone una

²⁶⁸ Lacan, J. (1991) “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el psicoanálisis” en: Escritos 2. México. Paidós.

²⁶⁹ No es el caso de los animales domesticados y sujetos al deseo y vicisitudes de la lengua de sus cuidadores.

²⁷⁰ Un neologismo que usa Lacan para ubicar aquello que está fuera de un campo.

completud de sí. El falo imaginario da cuenta de la lógica introducida por Lacan para formalizar el edipo freudiano a través de la metáfora paterna y el *Nombre del Padre*. El falo sería aquello que la madre desea, sería el objeto de su satisfacción. A ese lugar de deseo se ve compelido el niño, el hijo en el relato edípico; desea ser el deseo de la madre, aquello que la satisface, lo que vendría a colmar ese deseo en ella. En términos de función y estructura, ese deseo es insatisfecho por definición, no viene a suturarlo ningún objeto que comparezca ante él. Ningún objeto es el adecuado y definitivo. Se refiere a lo enunciado previamente bajo la lógica de la prohibición del incesto en el marco del edipo freudiano. Y más estrictamente, a esa dimensión de pérdida que introduce el significante en el viviente, algo queda excluido de ese campo del lenguaje por efecto de la lengua misma. Eso que cae bajo el dominio del significante no es recuperable en ese mismo registro. Esa falta inaugural, esa dimensión insaturable por el significante, se formaliza en términos de objeto, el *objeto a*. Esa falta, entonces, escrita previamente como $-\phi$ -menos fi-²⁷¹ da cuenta de un *no hay* que exige, demanda, un objeto al lugar de la falta para completar y hacer una unidad sin falla: un falo imaginario. Toda esta lógica funciona bajo lo que desarrolla Freud como narcisismo. De ahí, ese estatuto imaginario en la construcción del yo: a veces infatuado otras desfallecido.

Un goce así, bajo la vertiente de una pérdida por la prohibición, lo interdicto, y la incidencia del significante como tal; se plantea en él, el llamado a una recuperación. Ante la pérdida algo que lo restablezca en su plenitud previa. Sería un goce que sólo es posible en el franqueamiento de aquello que quedó excluido, fuera del alcance inicial. Lacan²⁷², toma a San Pablo para referirse al deseo, la ley del deseo. Afirma, siguiendo a San Pablo, que es la ley la que signa lo deseable, lo que se designa bajo la ley de lo prohibido se constituye en el objeto mismo del deseo. De allí, la ley y el deseo son planos de una misma estructura. Se inscribe el goce, se alcanza en la transgresión del límite impuesto de la Ley. En su Seminario dedicado a *La ética del psicoanálisis* hace mención a *das Ding* -la Cosa-, aquello más allá, inalcanzable según lo establecido y regulado por la ley. Un goce absoluto que requiere de la proeza, un forzamiento, para llegar a su consecución. Un bien que escapa al ámbito de lo bueno moral, un bien regido por la satisfacción alcanzada en la escala invertida del deseo, dirá Lacan en su escrito. “La

²⁷¹ ϕ y $-\phi$ suponen la presencia o ausencia de ese objeto que colma. Luego se introduce el *objeto a*.

²⁷² Lacan, J. (1998) La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. Op. cit.

castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo”²⁷³.

Y mencionábamos, además de la prohibición y el significante, la pérdida por la sexuación. No se tiene la totalidad del sexo, es un espectro que se reduce a uno. Sean dos o múltiples los sexos, el propio hecho del sexo implica una pérdida, una renuncia irreductible. Ese *uno* del que opta, no es un *uno* completo, ya Freud hacía referencia a la angustia ante la pérdida, en los términos de un imaginario anatómico, la castración. A nadie la falta nada, alude Lacan en varios de sus seminarios, sobre todo para referirse irónicamente al sexo llamado mujer. No es una castración sino imaginaria, a partir de lo nombrado por Freud como la premisa universal del pene. Una teoría infantil para explicar la diferencia sexual: se tiene o no se tiene. Son ya conocidas en la doxa freudiana los planteamientos derivados de esas teorías, angustia de castración para el niño, temor a perderlo ante la prohibición del incesto; y envidia del pene para la niña, nostalgia por la falta y anhelo de tenerlo o serlo. Ambas posiciones a partir del edipo, y sus posibles salidas para el varón y la hembra. En *Análisis terminable e interminable*,²⁷⁴ ya Freud hace referencia al impasse que produce esta perspectiva teórica para la salida del análisis. Ambos sexos se ven ante lo que él denomina la “roca de la castración”. Él miedo a la feminización, a ser colocado pasivamente ante otro hombre; *ella*, miedo a asumir su feminidad, reproche a no tenerlo finalmente. Tales recorridos conducen a lo instituido fálicamente, ante la falta, el agujero que introduce la pérdida por las vías ya descritas, una exigencia a taponar esa falla. Ante el vacío, lo hueco aparece, lo insoportable de la imposibilidad. De allí, que a ese lugar, el *objeto a*, sea convocado a clausurar ese agujero, estructuralmente imposible de colmar, pero que imaginaria y simbólicamente se logra en un arreglo fallido. Ese *impasse* hallado por Freud en sus análisis y teorizado en el texto referido, es el punto de inicio para la teorización que Lacan realiza acerca del fin de análisis. Para Lacan sí es posible un *pase* -pase- del *impasse* planteado en Freud. En el lugar de ese impasse, hace posible una travesía, cierto franqueamiento de lo que denominó fantasma²⁷⁵. Toda su teorización sobre el fin de análisis culmina en esta formulación de atravesamiento del fantasma. Sólo en sus últimos seminarios y textos plantea un giro en torno al final de análisis. Es con el concepto del *sinthome* desarrollado a partir del

²⁷³ *Ídem*.

²⁷⁴ Freud, S. (1998) Obras completas, vol. XXIII. Op. cit.

²⁷⁵ En el marco de ese fantasma, Lacan, establece la incidencia que tiene la pérdida, la castración para Freud.

estudio de James Joyce, que su concepción del fin de análisis de desplaza del énfasis puesto en el fantasma a un saber hacer, arreglárselas con el síntoma irreductible después de atravesado el fantasma. Algo no es susceptible de ser atravesado, en el lugar de la *roca* de la castración queda lo imposible, un real de goce, la herida de lo incurable en el serhablante.

Siendo la negatividad algo en el orden de un menos que se inscribe en el ser hablante, el campo del goce se abre en lo que viene a ese lugar del menos. Se nos revela un ámbito del goce en la báscula del menos y del más. Ese más, la positividad de aquello que cumplimenta la falta instaurada, irá tomado un peso que implicará ante la parcialidad o fragmentación del goce, una generalización del mismo. Hacia allí avanzaremos.

1.2.2 *Algo inmanente en lo transcendente.*

Partimos de esa instancia que implica la estructura de la lengua. Esa instancia con Lacan se escribe A. Una letra en Mayúscula que bien podríamos verter en nuestra lengua española como O. Pues el A u el O en mayúscula designan, en el afán de un álgebra para el psicoanálisis por parte de Lacan, la inicial de Otro, *Autre*, en lengua francesa. Ese Otro designado como lugar y tesoro²⁷⁶ de los significantes se supone previo. ¿Previo a qué? al sujeto, y luego en el neologismo del parlêtre lo podemos seguir suponiendo anterior al cuerpo, a lo que una vez constituido por el significante en un proceso de corporización y sexuación denominamos cuerpo, o como hemos titulado a este apartado *todavía un cuerpo*. No sólo se admite esa lectura; podría pensarse el asunto desde la perspectiva del cuerpo que habla, del misterio que esto implica y, así, denominarse inconsciente a ese enigma. Es decir, pensar toda la enseñanza de Lacan del revés, no presuponiendo el Otro, el lugar o campo del Otro como previo, sino que el Uno, como escritura sin sentido en el cuerpo es la referencia para pensar la instancia del Otro. No estaría, el Otro presupuesto de antemano, sería necesaria su inferencia a partir de esta primacía de lo Uno del significante que no remite a la ley del lenguaje en su dimensión retórica, tal lo propuso Lacan de acuerdo a las tesis de Jakobson. Esta propuesta planteada por J-A Miller en varios de sus *Cursos de Orientación Lacaniana*²⁷⁷ acentúa la dimensión del sinsentido propio del significante

²⁷⁶ Lacan, J. En subversión del sujeto. Ver también en cap. sobre lo inconsciente.

²⁷⁷ Especialmente en el último curso de 2011, bajo el título el Ser y el Uno, aún inédito. Se puede consultar en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

tomado en su radical soledad. No sería un mero formalismo del lenguaje, sino el doblamiento de la apuesta que se deriva de la tesis de Lacan cuando introduce el concepto de *lalengua*. El significante tendría un doble estatuto, su dimensión retórica con su legalidad correspondiente de la metonimia y la metáfora, y un estatuto donde esta legalidad se encuentra suspendida, el significante se toma en su sola inscripción, una letra que no remite a otra para producir significación. Lacan en la clase del 19 de diciembre de 1972 correspondiente al Seminario XX toma posición ante Jakobson afirmando ante la lingüística, su lingüistería²⁷⁸. Para el campo del psicoanálisis rige otra lógica y Lacan no cesó en formalizar ese nuevo discurso que rige para el ser hablante.

Bajo esta lógica *ad hoc*, el lenguaje, y más precisamente *lalengua*, inaugura una dimensión de lo inmanente en lo transcendente del significante mismo. Aunque el significante por definición no es sino en relación a otros significantes, el plano que introduce *lalengua*, abre este registro que no se sitúa, ni exclusiva ni necesariamente, en el orden de la significación y el sentido. No es esta finalidad de sentido lo que rige para el ser hablante. Lo transcendente del sentido se conjuga con este registro de escritura *-sinsentido-* del significante sin ley, algo de lo inmanente en tanto no es el horizonte semántico lo que determina este significante en su soledad: sin la ley de la producción de sentido. En esta lógica *ad hoc*, la gramática queda en el exilio y en su auxilio el significante inocular lo real imposible de decir. Una imposibilidad que es producto de la incidencia del significante Uno sobre el cuerpo. En este registro del significante aleatorio se precipita un encuentro contingente y produce una escritura inaugural en ausencia de sentido. Allí, en ese acontecimiento emerge lo inmanente de un funcionamiento que conjuga cuerpo y lenguaje, y que se configura en una modalidad de goce que excede cualquier horizonte de transcendencia semántica. Un significante que no puede ser sino exterior y ajeno se constituye en lo más propio de un ser hablante. A partir de esta irrupción se instaura lo inmanente por efecto de lo transcendente del significante mismo. Nada es sin significante para el ser hablante y, por tanto, sus efectos se registran en un cuerpo que se inventa al margen del sentido estricto de un *telos*. No hay el devenir necesario sino el acontecimiento contingente que marca en el más radical sinsentido lo que inaugura la existencia: de esa referencia se intenta escapar, pero es un agujero que irremediabilmente permanece.

²⁷⁸ Lacan, J. (2009) Op. cit., p. 24.

“No es eso, con ese grito se distingue el goce obtenido del goce esperado. Ahí se especifica lo que puede decirse en el lenguaje. La negación, según toda semejanza, proviene de allí. Pero nada más. La estructura, con empalmar ahí, no demuestra nada, a no ser que es del texto mismo del goce, pues, en tanto marca la distancia que media respecto al goce de que se trataría *si fuera eso*, la distancia que le falta, no sólo supone el que sería eso, sino que, además, es soporte de otro”²⁷⁹. Algo queda perdido y con ello una discordancia se establece, ante esa lógica diferencial nos sitúa la perspectiva del lenguaje en tanto éste precede al sujeto. El lenguaje nos espera y nos da nacimiento en tanto nos nombra y ofrece una identidad. Ciertamente, según hemos ido mostrando, una identidad indeterminada al estar sujeta al significante y su legalidad de sustitución y combinación. Nos alienamos al lenguaje para ser, de ello no obtenemos sino una falta-en-ser que se redobra en una falta en gozar, pues el goce que hay es el que no debería por efecto del significante. Tal identidad no es sino una elección forzada²⁸⁰ al tener que necesariamente identificarnos al campo del lenguaje, concretamente a sus unidades elementales, los significantes. Esta pérdida, nos sumerge en una dimensión imaginaria de un tiempo previo a esta impregnación de lenguaje. Un tiempo no significantizado donde el viviente se encontraba sin lo que otorga y quita la articulación de lo simbólico como tal. Algo de lo perdido sería esa instancia básica que implica la satisfacción de las necesidades de primer orden para vivir. Eso supone un goce que quedó excluido de la “realidad humana” por la introducción del lenguaje. Lo que era del orden de la necesidad quedó subordinado al campo del lenguaje, pues es la demanda articulada en palabras lo que permitirá decir algo de esta “necesidad”; lo supuesto natural quedó bajo la criba del lenguaje. Lo que alguna vez se supuso necesidad deviene deseo. Un deseo que está articulado al lenguaje pero no es articulable en tanto tal. Queda un espectro, esta pérdida es una *muerte viva*. Veremos que ese resto producido por el lenguaje en el encuentro con el viviente aún borrado deja una huella. Una escritura se produjo (o *excritura*), no se escribe sobre la piel, su marca sale de la superficie para adentrarse en lo extranjero interior, un goce ilegible - extimidad- que condiciona la existencia en sus posibles: se *excribe* un nuevo régimen.

²⁷⁹ Lacan, J. (2009). El seminario, libro. Op. cit. p. 136.

²⁸⁰ Lacan, J.(1997) “Posición del inconsciente” en: Escritos 2. Op. cit.

1.3 El régimen de un goce en tanto tal: lo espectral.

Lacan no se refiere al goce en términos de lo espectral. En un intento de dar un estatuto a ese goce que está presente en una materialidad y en una distribución singular, asumimos lo *espectral*²⁸¹ como un término que puede prestar servicio conceptual para el trabajo que realizamos con relación a esta noción. Quizás lo espectral pueda decirse: virtualidad radical del goce, una peculiar sustancia. ¿Hay un goce en tanto tal? ¿Un goce que posee su régimen, un dominio que rige en la economía del ser hablante? ¿Cuál es su materialidad? ¿Se trata de una sustancia? Iremos desplazándonos en estos interrogantes.

No podemos demorar más cierta problemática con respecto al término goce y su traducción al español. La palabra como tal en francés se escribe: *jouissance*. En la lengua francesa se reconocen usos marcados por el código que se distancian del uso que tiene en psicoanálisis. Y más específicamente en el desarrollo conceptual que va elaborando Lacan. En la lengua inglesa se optó por dejar el término tal cuál se escribe en la lengua en que fue acuñado desde el psicoanálisis. En nuestra lengua el uso corriente a partir de las traducciones de los textos establecidos de los Seminarios de Lacan en francés ha optado por: *goce*. Sin embargo, desde la primera edición en el año 2003 del libro “Lacan en español” sus autores, Gárate y Marinas proponen otro término. “Pese a la circulación inadvertida del termino ‘gocce’ como versión castellana del francés *jouissance*, proponemos ‘gozo’ por más adecuado, tanto al sentido del término francés como a su uso por parte de Lacan”²⁸². Son múltiples las citas a distintos textos y seminarios de Lacan para demostrar que ‘gozo’ sería la voz adecuada para *jouissance* cuando del castellano se trata. Sin embargo, señalan los autores que “hay una transliteración que ya está casi aquilatada y que ha cuajado en uso: la mayoría de los traductores dice ‘gocce’ por *jouissance*”²⁸³. En la lengua francesa se registran tres posibles sentidos para *jouir*. El primero alude a: *acoger con alegría*. El segundo, *beneficiarse de alguna preeminencia*. Y en tercer lugar, *tener un placer sexual*. La raíz latina corresponde a *gaudentia*. Por su parte Miller, hace referencia a que el *jouissance* proviene del latín que se dice *gaudeo* y tiene el sentido de

²⁸¹ Entendido como un método, usado en la física y química para análisis cualitativos y cuantitativos. En matemáticas, alude a conceptos de límite, convergencia y continuidad. Y en uso extendido para nuestro propósito se refiere a la distribución de la intensidad de una radiación en función de una magnitud característica, como la longitud de onda, la energía, la frecuencia o la masa.

²⁸² Marinas, J. & Gárate, I. (2010) Lacan en Español. Madrid. Biblioteca nueva. p. 144.

²⁸³ Ibid. 144

‘regocijo’. “En efecto, detrás del goce, hay *gaudia*”²⁸⁴, ‘alegría’ afirma. El *jouir* (gozar) francés, “proviene del latín tardío *gaudire*, mientras que en latín clásico es *gaudere*”²⁸⁵. Lo que predomina conforme a lo que Gárate y Marinas afirman, es el valor de la significación de ‘alegría’, de ‘júbilo’. Sólo más tarde aparece el valor de placer, para la palabra *jouissance*, de experimentar placer sexual. Lo que predomina es el uso con valor erótico del término. Pero, un placer sexual que desde la concepción de Lacan, no se rige por el principio del placer que Freud estableció como axiomática, sino por un plus de placer, un placer en el registro del exceso.

Es a partir de esta tercera acepción en donde Gárate y Marinas justifican que goce remite al registro del placer sexual en castellano y que ‘gozo’ recoge un valor que no se limita al placer sexual. “Es ‘gozo’ *el sentimiento de alegría* y placer que se experimenta con una cosa que *impresiona intensamente los sentidos*, la sensibilidad artística o afectiva. Es ‘gozo’ *la llamada menuda que produce leña seca al arder*. Y puede ser tanto el ‘gozo’ y tan alejado del placer (es decir, de la satisfacción que da el poseer el objeto) que se llega a *no caber en sí de gozo*”²⁸⁶. Honrando una dimensión del registro, que implica *jouissance*, Gárate y Marinas encuentran en ‘gozo’ aquello que desborda los límites del placer sexual y que se refiere a un horizonte donde la relación sexual no puede escribirse en lo real. Ante el axioma de Lacan: no hay proporción-relación sexual que pueda escribirse en lo real, el término ‘gozo’ en castellano abre la dimensión de la ausencia de objeto u órgano que pueda de forma determinada convenirle. Es así conveniente referir que de acuerdo al DRAE²⁸⁷ en todas sus acepciones de goce, que remiten al verbo gozar, dan cuenta del placer, del agrado de tener o poseer algo útil, disfrutar. Mientras que gozo (del latín *gaudium*) recoge lo que ya los autores de “Lacan en Español” han referido. Por su parte, Lacan, en el Seminario 20, dice de *jouissance* que es una instancia negativa, un inútil. “¿Qué es el goce? Se reduce a no ser más que una instancia negativa. El goce es que no sirve para nada”²⁸⁸

²⁸⁴ Miller, J-A. (2011) Sutilezas analíticas. Op. cit. p. 255

²⁸⁵ Ibid, p. 255

²⁸⁶ Gárate y Marinas. (2003) Lacan en español... p. 146.

²⁸⁷ www.rae.es

²⁸⁸ Lacan, J. (2009) Op. cit. p. 11.

Para nuestro fines, que no es del orden de lo filológico, nos basta con recoger la diferencia de términos en español para verter la palabra *jouissance*²⁸⁹. Sea ‘goce’ o ‘gozo’ ninguno de los significantes por sí mismos da cuenta del alcance conceptual que esta noción tiene para la teoría psicoanalítica. Insistimos, en que no se reduce a un término ingenioso lo que recoge el uso de *jouissance* en Lacan, para referirse a la satisfacción, el placer o más allá del placer, la libido o la pulsión. *Jouissance* es un concepto que intentamos dilucidar en sus alcances y valor paradigmático para los problemas de la teoría lacaniana de la sexualidad en el ser hablante.

No obstante, en la propia lengua francesa el término da lugar a cierta problemática. También Miller con relación al término *jouissance* se pregunta: “¿El uso lacaniano del término marcará la lengua? Quizás, ya que es un uso que ciertamente se apoya en lo sexual pero que extiende la significación de la palabra hasta englobar lo pulsional, y el goce pulsional es reducible, desde cierto ángulo, al del cuerpo propio; en ese sentido, no es sexual. En nuestro uso, hacemos del valor sexual del goce un trampolín para pasar, si me permiten, a un goce generalizado del cuerpo”²⁹⁰.

Lacan provoca este espacio de interrogación por el léxico, refiriéndose así al término *jouissance*, en una clase del seminario inédito “La lógica del fantasma”, el 31 de mayo de 1967: “... conviene que los haga interrogarse por lo que implica en un registro la palabra *jouissance*. Nada es más instructivo que la referencia al léxico en cuanto se ata a fines tan precarios como las articulaciones de la significación”²⁹¹. Y una vez comentadas las referencias del *Grand Robert* y *Litré* -que dan cuenta de los sentidos ya aquí expuestos en palabras de Miller, Gárate y Marinas-, continúa Lacan advirtiéndolo: “... nada más que estos deslizamientos de sentido en tanto que están en esta aprehensión que he llamado léxica nos muestra hasta qué punto la referencia al pensamiento es lo más impropio para designar la función radical de tal significante. No es el pensamiento quien del significante da la última palabra y efectiva referencia, es de la instauración que resulta de los efectos de la introducción en lo real, es en tanto que artículo de

²⁸⁹ Rogamos al lector que nos conceda que el énfasis que hacemos en todo momento es referido al concepto y su valor para la teoría. Por lo cual, usaremos el término que se ha generalizado, no sin solicitar que se sostenga la tensión que existe entre goce y gozo para el uso en nuestra lengua. Tensión por demás que recoge algo más del valor conceptual de *jouissance*.

²⁹⁰ Miller, J-A. Sutilezas analíticas. Op. cit. p. 256.

²⁹¹ Lacan, J. Clase del 31.05.1967 inédito. ver en www.staferla.free.fr

una nueva manera la relación de la palabra *jouissance* a lo que está, para nosotros en ejercicio en el análisis”²⁹². Ya nos insertamos nuevamente en el problema del estatuto conceptual y no, en definitiva, en el uso de la lengua fuera del discurso que la acoge. En relación al uso de los conceptos Hadot dice: “Las tesis sólo tienen pleno significado dentro de los límites de un ‘discurso’ determinado y no deberían separarse del propósito general de dicho ‘discurso’”²⁹³. En la dirección de no separarnos del propósito del discurso analítico es que tomamos el goce como concepto. Lacan en esa misma clase, a la que hemos estado haciendo referencia, y a la que volveremos en más de una ocasión, plantea un nuevo principio: *no hay goce más que del cuerpo*. Qué quiere decir esto para el psicoanálisis, de qué cuerpo se habla en esta articulación con el goce. La referencia al significante en tanto que tal, está presente para pensar tales cuestiones, pues hemos señalado que el significante es el que introduce sus efectos sobre el *cuerpo*, efectos que no se reducen a la significación sino que su efecto es, además, el afecto. Se trata de un cuerpo afectado por el significante, esa afectación es un sustrato, su soporte, en él se registra el cuerpo, eso le da precisamente su estatuto. El cuerpo se precipita como consecuencia de la entrada del significante en lo real. Pero, al decirse que no hay goce más que del cuerpo ¿queda fuera, por ejemplo, la neurosis obsesiva? Lo obsesivo se caracteriza por una insistencia del campo del pensamiento. ¿Es cuerpo el pensamiento del obsesivo? ¿Se trate de un alma *extensa* y de un cuerpo *inextenso*? ¿Hay allí goce? Sostener tal afirmación de un goce adosado al cuerpo abre una dimensión donde el concepto de goce no es sin cuerpo. Sin más y en ese exceso, qué cuerpo. En su texto *Radiofonía*, Lacan hace referencia al cuerpo en términos de un primer y un segundo cuerpo. “Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de éste. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él”²⁹⁴.

Lo simbólico no es sin cuerpo, primer aspecto que se nos revela en esta cita. De hecho, Lacan lo concibe como el primer cuerpo. El lenguaje, entendido como ya Saussure lo define en

²⁹² *Ídem*.

²⁹³ Pierre Hadot: “*Jeux de langage et philosophie*”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64 (1960, p. 331), tomado de Davidson, A. (2004) La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos. Ed. Alpha Decay. Barcelona.

²⁹⁴ Lacan, J. (2012) Otros Escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 431.

su *Curso de Lingüística*²⁹⁵ como “un conjunto de diferencias” nos indica que ese conjunto es para Lacan un cuerpo. Un cuerpo donde sus elementos son los significantes definidos por su pura diferencia respecto al resto de significantes. Ese lenguaje, materialidad²⁹⁶ de significantes, otorga en tanto cuerpo primero la posibilidad de un segundo cuerpo, que sería tal sólo por efecto de este primero. Antes de eso, es un cuerpo en sentido ingenuo, lo que en otros pasajes hemos referido como organismo o viviente. Entonces, el cuerpo de lo simbólico no es una metáfora es, en sentido estricto, un cuerpo articulado. Continuemos con *Radiofonía*: “De donde lo incorporal que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación. Hagamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en qué lo simbólico sujeta al cuerpo”²⁹⁷.

El lenguaje para los estoicos,²⁹⁸ se refiere a la emisión significativa por la que se expresa un estado de cosas. Esos atributos son lo incorporal expresable. Esta materia fónica articulada es cuerpo para los estoicos así como el objeto real. Ahora, el efecto de estos significantes, los significados, no son cuerpos, son atributos, lo incorporal. Por tanto, la entrada, la incorporación del lenguaje en el viviente no implica que se asimila el lenguaje al organismo, su naturaleza no se hace homogénea con el lenguaje y lo previo que lo recibe; no, la incorporación no altera en términos de esencia al viviente, crea un efecto incorporal. Dos cuerpos se encuentran y de ese encuentro emerge un efecto. Ese efecto incorporal por incorporación del significante sería, entonces, el goce. Sigamos con Lacan en *Radiofonía*: “Pero es en tanto incorporada como la estructura hace el afecto, ni más ni menos, afecto a tomar únicamente por lo que el ser se articula, no teniendo allí sino ser de hecho, es decir, por ser dicho en algún lado. De donde resulta que para el cuerpo es secundario que él esté vivo o esté muerto”²⁹⁹. Del cuerpo se habla, se dice, se goza, y se dice de tal modo que su estatuto no es sin el significante. De un cuerpo vivo se dice, se viste y reviste de significaciones y sentidos, pero ¿no es así de un cuerpo que dejó de estarlo? “Quién no sabe el punto crítico con el que nosotros fechamos en el hombre al ser hablante: la sepultura, es decir, donde, una especie se afirma que, al contrario de cualquier

²⁹⁵ De Saussure, Ferdinand (1991) *Curso de lingüística general*. Madrid. Ed. Akal.

²⁹⁶ Juego homófono entre *matérialité* y *mot* en francés, palabra material. En español se pierde ese juego, se suele emplear materialidad, donde se pierde el término “palabra”.

²⁹⁷ Lacan, J. (2012) *Otros Escritos*. Op. cit. p. 431.

²⁹⁸ Brun, Jean (1977) *El estoicismo*, EUDEBA, Buenos Aires.

²⁹⁹ Lacan, J (2012) *Otros Escritos*. op. cit., p. 431.

otra, el cuerpo muerto conserva ahí lo que le daba al viviente el carácter: cuerpo. *Corpse* resta, no se vuelve carroña, el cuerpo que la palabra habitaba, que el lenguaje *corp(se)ficaba*³⁰⁰. En el cuerpo, cuando se concibe desde la perspectiva que introduce Lacan, algo de la mortificación se hace presente. Lo formal de la lengua se hace mortal, la formalización implica cierta *formolización*. El significante introduce la muerte en la vida.

El lenguaje, su unidad mínima, el significante, le da al viviente el carácter de cuerpo. Sin éste no habría sepultura, no en términos del símbolo que allí se erige y que dice: hay cuerpo. “No le sucede así a toda la carne. Solo de aquellas que el signo marca al negativizarlas, se elevan, desde este cuerpo del que se separan, las nubes, aguas superiores, de su goce, cargadas de rayos que distribuyen cuerpo y carne”³⁰¹. No es primero el cuerpo, hay carne que el signo marca y en esa negativización se produce un menos. De ese menos, el significante de hace maestro³⁰² y lo que era carne pasa al verbo. El viviente se identifica para darse -representación-, ser al significante. En esa alienación al Otro algo se pierde, algo se gana. Allí en esa dialéctica el goce tiene lugar, queda del lado del cuerpo. El goce que hay no es sino el que no haría falta. Pero en la dialéctica del significante sólo ese goce es el que funciona, es el goce que nos da el cuerpo. No es sin la negativización, algo se eleva -*aufhebung*- al plano de lo simbólico.

Pero, ¿queda algo de lo perdido? ¿podría plantearse algo de un goce primario, previo a la dialéctica del significante en su vertiente de producir significado? Cualquier planteamiento que oriente su respuesta en la dirección de un goce previo al significante se distancia irrevocablemente de la tesis lacaniana. Puede plantearse un goce del viviente, de la *carne*, para usar la expresión de Lacan en *Radiofonía*, con su fuerte resonancia a Merlau-Ponty. Pero este goce primario, siempre lo será a partir del significante. Quizás podría denominarse primero y no primario. Primero en la sucesión temporal, respecto de un tiempo posterior. Lo primero desde la lógica del tiempo³⁰³ en Lacan está marcado por el *a posteriori*, la retroacción, sólo desde un momento segundo se plantea un momento primero. Sin embargo, la cuestión de plantearse un goce primario, previo a la dialéctica del significante cuando de éste se siguen sus efectos de

³⁰⁰ Lacan, J. (2012) Otros Escritos. op. cit., p. 431-432.

³⁰¹ Ibid., p. 432.

³⁰² *Maitre* en francés se traduce por amo, pero resuena con maestro.

³⁰³ Lacan, J. (1991) “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” en: Escritos I. México. Siglo XXI.

significación únicamente, desconoce que del significante no sólo se privilegia su relación con otros significantes. El significado es el producto de la articulación de un significante con otro significante, su formulación mínima se conoce desde Lacan como S1-S2. Esto indica que no es un significante el que expresa un significado. Es que el significado está supeditado a la articulación significante, por la cual, desde la transformación que operó Lacan en el signo lingüístico de Saussure, son necesarios al menos dos significantes para que se genere el significado; aunque por la estructura de la metáfora y la metonimia, sabemos que realmente son mínimo cuatro términos porque en el lugar de S1 podría estar por sustitución S2 y viceversa. Aceptamos que la formula de esta operación se escribe S1-S2. Pero, una vez aclarado este estatuto del significante reconocemos que el significante en tanto tal, no significa nada. Puede haber el significante solo. Este significante Uno, que es Uno solo, es previo a la estructura, no hay como con el lenguaje una pregunta por el origen. Hay el Uno (*haiuno*) del significante. De allí que Lacan en su Seminario 19 “... o peor”, repita incansablemente Hay uno, Hay de lo Uno³⁰⁴. Este Uno revela otro estatuto del significante, que no se articula, necesariamente con otros significantes. Este significante deja marca cuando se incorpora. Una marca sin sentido, sin significación. Conmociona el cuerpo, genera goce, ese goce quizás sea primero. Este goce, Lacan en su texto *Atolondradicho*³⁰⁵ refiere que ha sido olvidado por la Filosofía, ha sido sepultado por ella. Es un goce que no se relaciona, carece de significación, es sinsentido o se hace opaco al sentido.

Toma ese goce desde un estatuto lógico y para ello toma a Aristóteles y su libro sobre *Las Categorías*. Lo hace en la clase que hemos referido del 31 de mayo de 1967:

Si hemos introducido el goce es bajo el modo lógico de lo que Aristóteles llama *ousia*, una sustancia. Es decir, algo que precisamente (así se expresa en su libro *Categorías*), no puede ser ni atribuido a un sujeto, ni puesto en ningún sujeto, es algo que no es susceptible ni de más ni de menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor, o aún de más pequeño o igual. El goce es algo en donde marca sus rasgos y sus límites el principio del placer, es algo sustancial importante de producir bajo la forma que acabo de articular en nombre de un nuevo principio: no hay goce más que del cuerpo³⁰⁶.

³⁰⁴ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós.

³⁰⁵ Lacan, J. (2012) “El atolondradicho” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

³⁰⁶ Lacan, J. Clase del 31.05.1967. Inédita. www.staferla.free.fr.

Es un concepto el goce. No está como categoría en alguien o en sí mismo. Se goza. “La sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que *se goza*. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que *un cuerpo es algo que se goza*”³⁰⁷. No sabemos lo que es estar vivo y la referencia es lo que nos dice el cuerpo, que tampoco sabemos a ciencia cierta qué es, *es un algo que se goza*. Aparece al menos que no es alguien, un tú o un yo. Un él o ella, sino un “*se goza*”. Una categoría, siguiendo a Lacan en su lectura de Aristóteles, que indica que no es algo que se tenga. No se tiene, no se es, pero está la categoría, el predicado del cual algo puede decirse. No es una gramática lo que se plantea en el concepto del goce, es una lógica donde la función se establece y puede inscribirse en el enunciado de esa función un existente particular. Tal es el caso de las fórmulas de la sexuación, se establece un enunciado, una función y allí se inscriben o no tales sujetos.

En esa lógica, Lacan establece, “El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte”³⁰⁸. La causalidad del goce es significativa y siguiendo la causas de Aristóteles, queda por establecer la causa formal, eficiente y final. “Iré ahora derechito a la causa final, final en todos los sentidos del término. Por ser su término, el significante es lo que hace alto en el goce”³⁰⁹. El significante es lo que produce el goce, pero también su voz de detención, su límite. La ley propia del lenguaje, su articulación simbólica permite cierto ordenamiento en cuanto al goce. Se establece la interdicción, la prohibición desde la ley que constituye lo simbólico. Se prohíbe gozar de la madre, indica la ley del incesto, o de quien se nombre bajo ciertas reglas del parentesco, tal como lo señala Lévi-Strauss³¹⁰.

“La eficacia, de la que Aristóteles hace la tercera forma de la causa, finalmente no es otra cosa más que ese proyecto con que se limita el goce”³¹¹. Lacan, en la causa eficiente supone algo del proyecto de comunicación entre los seres hablantes. La realización de un sentido por venir en

³⁰⁷ Lacan, J. (2009) El Seminario. Aún. Libro 20. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 32. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁸ Lacan, J. (2009) Op., cit, p. 33.

³⁰⁹ Ibid., p. 34

³¹⁰ Lévi-Strauss, C. (1981) Las estructuras fundamentales del parentesco. Madrid. Paidós ibérica.

³¹¹ Lacan, J. (2009). Op., cit., p. 34

el lazo entre uno y otro ser sexuado; da el ejemplo, paródico, del mundo animal, que sigue este camino del goce en el ser que habla. Se le supone al animal, ofrece el caso de la abeja, funciones que participan del mensaje. La abeja lleva de una flor a otra el polen, de la flor macho a la flor hembra, y allí se parodia la comunicación. La eficacia como causa obedece al hecho mismo de hablar, donde se supone un mensaje de un emisor a un receptor, pero en el equívoco que realmente sostiene al lenguaje, se evidencia que no es, fundamentalmente, para comunicar. Cuando se trata de un sujeto en lo real, y para que haya un sujeto en lo real, no basta con que algo del significante y el significado se articule, eso se presta a cierto código y algo de la comunicación es posible; lo que se introduce, por tanto, en el plano del sujeto responde a una dimensión del decir que no se soporta de un orden lingüístico exclusivamente, quizás la linguistería es el campo de un equívoco que reporta algo de la verdad en juego. Aparece así, como causa eficiente lo que está más allá del significado, horizonte indeterminado del sentido, nunca pleno, imposible de colmar. Allí donde eso habla eso goza, dice Lacan en este mismo texto.

Y de la causa formal afirma, “¿Y el abrazo, el abrazo confuso donde el goce toma su causa, su causa final, que es formal, no pertenece acaso al orden de la gramática que lo rige? No en balde (en francés), *Pierre bat Paul* (Pedro pega a Pablo) al principio de los primeros ejemplos de la gramática y *Pierre et Paule* (Pedro y Paula) dan el ejemplo de la conjunción, con tal que uno se pregunte después quién *épaule* (da un espaldarazo) a quién”³¹². El juego de quién es quién y qué causa el goce en el otro se plantea en lo formal del verbo. Agrega Lacan, “Se podría hasta decir que el verbo se define por ser un significante no tan necio -hay que escribirlo en una sola palabra notannecio- como los otros sin duda, que efectúa el paso de un sujeto a su propia división en el goce, y lo es aún menos cuando determina esa división en disyunción y se convierte en signo”. El uso del verbo y la gramática que implica, evoca el trabajo de Freud en su texto *La pulsión y sus destinos*³¹³. Pegar, ser pegado, hacerse pegar. Produce división de goce y fijación en las posiciones que se encarnan en este ordenamiento que deja marca, haciéndose letra³¹⁴. También en *Pegan a un niño*³¹⁵ de Freud, se encuentra en términos de una frase lo que

³¹² Ibid., p. 34

³¹³ Freud, S. (1998) Obras Completas, vol. XIV. Buenos Aires. Amorrortu editores.

³¹⁴ Para Lacan, letra y signo toman un valor que las acerca entre sí. Ya no refieren al sentido, y este uso se acentúa a partir del Seminario 20.

³¹⁵ Freud, S. (1998): Obras Completas, vol. XVII. Buenos Aires. Amorrortu editores.

constituye el fantasma que permite gozar a un sujeto. Frase que recoge Lacan cuando dice del significante necio que no es tan necio y lo escribe en una sola palabra, *todopegado*.

Desaparecen para Lacan las referencias a una energética para pensar la categoría goce. Su referencia es lógica y acude a Aristóteles para plantear las coordenadas de su estatuto para el ser hablante. Su condición se encuentra en el significante y se adosa al cuerpo que es segundo respecto del lenguaje, que se concibe también como un cuerpo simbólico. Lo que usualmente no toma relieve, incluso en el campo lacaniano, es que el cuerpo desde el inicio es el Otro. Quizás se puede argumentar que explícitamente Lacan no lo enunció así desde sus primeros trabajos. El cuerpo y el lugar del Otro se han leído como referencias distintas, incluso separadas. No es así y esto lo dice Lacan en forma clara al inicio de la clase ya referida del 31 de mayo de 1967: “El cuerpo mismo es originalmente este lugar del Otro puesto que ahí desde el origen se inscribe la marca en tanto significante. Era necesario que lo recuerde hoy [...] El cuerpo mismo es de origen este lugar del Otro, en tanto que es ahí que de origen, se inscribe la marca en tanto significante”³¹⁶. Y agrega que lo recuerda antes de iniciar el tema del seminario de ese curso, *La lógica del fantasma*. Entonces, el goce para Lacan, se constituye en una referencia adosada al cuerpo. El valor sexual del goce se extiende al cuerpo y eso conduce a que el goce no se lea, únicamente, desde la perspectiva de una localización fragmentaria, como bien dan cuenta las zonas erógenas y el circuito de la pulsión que se recorta en los distintos objetos o sustancias episódicas como las denominó Lacan³¹⁷. Ocurre una generalización del goce a partir de la dimensión que toma el cuerpo. Si bien no hay una vía por la energética, no en el sentido que parece haberla en Freud cuando de la pulsión o de la libido se trata, no deja de haber una economía del goce en el concepto que esta elaborando Lacan. Para arribar a aquello que podría denominarse un régimen del goce, es necesario que hagamos referencia por otro sesgo al aforismo: no hay proporción-relación sexual.

³¹⁶ Lacan, J. Clase del 31 de mayo de 1967. Seminario inédito. www.staferla.free.fr

³¹⁷ Lacan, J. (2010) Seminario, el libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós.

1.4 Se propone un universal: el bug³¹⁸ sexual.

Freud en su texto *Tres ensayos para una teoría sexual*³¹⁹ plantea lo que podríamos concebir como una ruptura con relación al espacio conceptual predominante en relación a la sexualidad, desde mediados del siglo XIX, en el campo de la psiquiatría. No sólo introduce un término que modifica sustancialmente la concepción de lo sexual, sino que la estructura conceptual se ve sensiblemente subvertida por el entramado que implica su lógica. Predominaba el término de instinto sexual, incluso instinto genital, Freud acuña el de pulsión sexual, para referirse al campo de la sexualidad humana. Pero, no es un asunto de vocablos o términos, no se trata de léxico, sino de la estructura conceptual y el estilo de razonar³²⁰ que esto supone para conceptualizar la sexualidad. Por ejemplo, la perversión se consideraba antes de Freud, y quizás todavía, a pesar del psicoanálisis, como una desviación patológica de una sexualidad normal. Se concebía el instinto sexual en términos de lo natural. Esta naturaleza del instinto suponía un fin y un objeto en el orden de lo sexual. Su fin lo establecía el programa de la reproducción de la especie, y su objeto, para contribuir a aquello, la pareja del sexo opuesto. No sólo Freud desmonta todo el aparataje conceptual que supone el criterio de normalidad y fines preestablecidos para la sexualidad humana, sino que afirma que es una cuestión de ‘soldadura’ lo que establece la regularidad entre un objeto y el atractivo sexual. Así lo plantea Freud:

La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura, que corrámos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de éste³²¹.

No obstante, en distintos pasajes del mismo ensayo Freud da muestra de no ser consecuente del todo con su conceptualización. Es difícil dirimir si Freud, a pesar de sí mismo, fue capaz de establecer un nuevo espacio conceptual -estabilizado- respecto de la sexualidad y no ser, a su vez, consecuente con esa conceptualización en el resto de su obra. No nos

³¹⁸ Se refiere en lógica de programación al fallo, el error, que de alguna manera es absolutamente singular y el núcleo del software. En nuestro uso, esa fractura que da la marca escrita de la sexualidad real.

³¹⁹ Freud, S. (2000) Obras completas. vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores

³²⁰ Davidson, A. (2003) La aparición de la sexualidad. Barcelona. Ed Alpha Decay

³²¹ Freud, S. (2000) Obras completas. Vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editoresp. 134.

precipitamos en afirmar que Freud no cedió a los ideales estéticos y morales de su época o a los prejuicios y rechazos del discurso predominante. Lo cierto es que en el pasaje citado, las conclusiones de su primer ensayo, no se alinea con el concepto hegemónico, hace un desarrollo previo que le permite concluir así. Lo que resulta relevante a nuestro propósito es subrayar que el modelo que utiliza Freud para establecer la economía de las pulsiones parciales se fundamenta en la asunción de un modelo donde la pulsión parece tener un destino final, lo que se ordenó luego como pulsión genital. Esta pulsión sería la que totaliza el resto de las pulsiones, y las que son parciales lo serían en relación con un marco de totalidad que implica alcanzar la pulsión genital. Su teoría de la evolución de la libido da indicaciones en esa dirección, al producirse fijaciones en los objetos pregenitales se establece una medida de distancia con respecto al fin sexual que sería el coito genital. No se trata ya de si a partir de estas fijaciones se establece el criterio para sancionar o no la perversión, por ejemplo; lo que está en juego es si en esa articulación conceptual se estaría sosteniendo que la relación sexual puede escribirse en lo real. La meta sería, entonces, la relación sexual.

En un análisis detallado, Miller, propone que para Freud la relación sexual existe³²²:

Freud se vio llevado a suponer un giro en la evolución de la libido, donde todas las pulsiones parciales se subordinan al primado de los órganos genitales, se someten a la función de la procreación. Las pulsiones parciales dejan de dar vueltas, de atrapar la succión, la mirada, la voz y se concentran en la sexualidad procreadora. ¿Cómo decirlo de manera más simple? Para Freud, la relación sexual existe³²³.

De acuerdo a este autor, es el primado del falo lo que prevalece y se establece. En ese sentido se trata de la referencia a un programa biológico. Habría, finalmente, algo que no sería la satisfacción no sustitutiva. Las pulsiones parciales delimitadas por las zonas erógenas y sus correspondientes objetos: oral, anal, darían el placer de órgano localizado pero serían sólo sustitutos de un placer que no lo sería, que marcaría la referencia final. ¿Cuál sería esta referencia del goce que sí convendría, que sería el que haría falta? Allí aparece el marco donde puede haber o no una referencia finalista. En términos de la sexualidad, y desde una perspectiva

³²² Desde hace más de 50 años que se discute qué quiere decir en Lacan que exista o no la relación-proporción sexual. En ningún momento el debate conceptual se está refiriendo a las prácticas efectivas de relaciones sexuales, sino a la concepción teórica y lógica que plantea Lacan con ese axioma para el psicoanálisis.

³²³ Miller, J-A. (2011) Sutilezas analíticas. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 287.

de estructura conceptual, se plantea la posible disyunción de dos estilos de razonar y un espacio conceptual realmente diferente. No es tarea demostrar que Freud sí teorizó desde la actitud proposicional de sostener que hay el *todo* de las pulsiones. Su texto citado da cuenta del cuestionamiento a esta conceptualización, sin embargo, su teoría de la libido y su escrito *La organización genital infantil*³²⁴ plantea las pulsiones parciales como organizaciones pregenitales. El primado estaría en lo genital y su ordenamiento.

Esto nos abre un campo de posibilidades realmente radicales desde la perspectiva epistémica y conceptual, si consideramos que Lacan a partir de su conceptualización del goce afirma explícitamente que *no hay relación-proporción sexual*. “(...) que el significante no es apropiado para dar cuerpo a una fórmula que sea la de la relación sexual. De ahí mi enunciación: no hay relación sexual -se sobreentiende: formulaba en la estructura-.”³²⁵ A partir de esta formulación no hay ambigüedades respecto de la posición conceptual y la actitud proposicional de la teoría lacaniana. Radicaliza lo que en letra³²⁶ o germen, Freud formuló en *Tres ensayos para una teoría sexual*. No hay modelo para la cuestión sexual, no existe el original del que las pulsiones parciales sean sustituciones incompletas. La completud no existe en el campo de la pulsión sexual. No hay, rotundamente, primacía de la organización genital. No hay el todo de las pulsiones parciales, si son parciales lo son en ausencia de una referencia que las englobe. Sí rige una economía del goce, pero no basada en una sustitución que mantenga un modelo referencial de la relación sexual. Sigue siendo una distribución que se basa en el modelo sustitutivo pero la referencia desaparece. Se borra la esencia y aparece la ausencia. Lacan en su planteamiento de la *no-relación* se hace *ausencialista*. Se trata de sostener la tesis de que el concepto de goce inaugura un espacio conceptual nuevo para el psicoanálisis y su principal fundamento se encuentra en el aforismo: *no hay relación sexual*, o podría leerse en una formulación afirmativa: *hay bug sexual para los seres hablantes, para los parlêtres*.

Allí donde Freud, a través de su concepto de pulsión sexual, estableció las bases epistémicas para desmontar la idea dominante y hegemónica de un instinto sexual; Lacan, establece las condiciones para que tal conceptualización se establezca en una teoría de la

³²⁴ Freud, S. (1998) Obras completas. Vol. XIX. Buenos Aires. Amorrortu.

³²⁵ Lacan, J. (2012) Radiofonía. Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 436.

³²⁶ Lacan en su texto *Lituraterra* establece una sutil equivalencia entre germen y letra. Lacan J. (2012) Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

sexualidad. El concepto que permite tal innovación y procura hacerse hegemónico es el de *jouissance*. Y el régimen que sostiene tal concepto, desde una perspectiva lógica, es el *no-todo*. Ante el *todo* de las pulsiones en su organización genital, el *no-todo* se plantea desde una discordancia que tendremos que examinar para mostrar su alcance. No es una negación absoluta, se trata de otro tipo de negación. Sí adelantamos, que es éste el régimen que brinda las coordenadas conceptuales para el estatuto del goce en tanto tal.

1.5 *El no-todo de Lacan*

“Ese decir, se expresa, como todo decir, en una proposición completa: *no hay relación sexual*. [...] Es que no hay ambigüedad: fuera de eso, lo que ustedes digan solo puede ser peor. *No hay relación sexual* se propone entonces como verdad”³²⁷. “... o peor” es el título de su seminario XIX, allí sienta las bases para lo que será conocido como las fórmulas de la sexuación. Con relación a esas escrituras aparece el *no-todo* de Lacan. Sus desarrollos se elaboran a partir de su provocador y enigmático enunciado. “Cuando digo que *no hay relación sexual* propongo muy precisamente esta verdad de que el sexo no define ninguna relación en el ser hablante”³²⁸. Y, seguidamente, introduce “no es que yo niegue la diferencia que hay, desde la más temprana edad, entre lo que se llama una niña y un niño. Incluso parto de ella. Dense cuenta enseguida, ¿no es cierto?, de que cuando parto de ella ustedes no saben de qué hablo. No hablo de la famosa pequeña diferencia”³²⁹. Cuestiona que no es del orden de la naturaleza que puede establecerse la diferencia, que se trata del significante, lo que allí se juega, y lo que lo inconsciente establece desde cierta “relación complexual con ese órgano”³³⁰. “La pequeña diferencia es aislada muy tempranamente como órganon, lo que ya es decir todo: órganon, instrumento”³³¹. Lacan se está refiriendo cuando usa la palabra *órganon* al sentido que tiene en la lógica de Aristóteles, explícitamente el *órganon* como instrumento de lenguaje, un instrumento lógico, significante y en ningún momento el órgano sexual biológico. Y agrega: “Esto está escondido, ¿no es cierto?”

³²⁷ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 . “... o peor”. Buenos Aires.Ed. Paidós. p. 12.

³²⁸ Ibid., p. 13

³²⁹ *Ídem*

³³⁰ *Ídem*. Complexual condensa complejo y sexual.

³³¹ *Ídem*

Lo único que ustedes no vieron allí es que ella contiene el no-todo, que es muy precisa y muy curiosamente lo que la lógica aristotélica elude en la medida en que produjo y aisló la función de los prosdiorismos, que no son otra cosa que lo que ustedes saben, a saber, el uso de *todo*, de *alguno*, en torno a lo cual Aristóteles da los primeros pasos de la lógica formal”³³². El no-todo se introduce no como una negación del universal, no lo lee como ninguno. Ya veremos que es una lectura absolutamente original con respecto a la formalidad de Aristóteles. Se admite que hay *alguno*, un caso, un existente singular que admite la lectura: no todo animal, por ejemplo, que tiene dientes está obligado por ello a ... lo que sea que siga. Es un desmontaje del discurso lógico como tal, pero no un desmontaje que señala un déficit racional, sino que no asume lo real que por tal discurso pasa. “Desmontar la máquina no es en absoluto lo mismo que lo que acabamos de hacer, a saber, ir sin dar vueltas al agujero del sistema, es decir, al lugar donde lo real pasa por ustedes”³³³. No se despeja que es eso real aún, pero si abre un espacio de indeterminación al ubicar un tipo de negación con respecto a lo universal que implica el *todo* y que no se escribe bajo la modalidad de su opuesto. Ante el todo universal, el no-todo es algo distinto a la negación del universal, se inicia el desmontaje de la maquinaria. Y, sabemos, que una maquinaria tiene como característica marchar, está hecha para que lo cosa marche. El *no-todo* ya insinúa que algo marcha pero no-todo en eso sólo marcha. “Nuestro *no-todo* es la discordancia”³³⁴.

Si las fórmulas de la sexuación, le permiten a Lacan introducir la cuestión del goce femenino y el goce masculino, será necesario que, sin explicar detalladamente todo lo que implican esas fórmulas para pensar la diferencia, y los supuestos goces del lado hombre y del lado mujer, algunas cuestiones preliminares se puntúen. En el camino de construcción del concepto de goce, Lacan, da diferentes giros, torsiones y avances que no le conducen a una definición precisa, ceñida al estilo manual o sistema teórico cerrado. Al contrario, es objeto de múltiples adjetivaciones, la lista de goces se hace numerable en distintas modalidades. No sólo menciona un posible goce diferencial en términos de masculino y femenino, sino que lo dice con relación al falo, al Otro, al sentido, a la palabra, al saber, al cuerpo, al significante... Nuestra labor no es hacer una tabla ordenadora de los sentidos de esos supuestos goces múltiples y

³³² Ibid., p. 13-14.

³³³ Ibid., p. 14

³³⁴ Ibid., p. 22

múltiplos. La perspectiva que asumimos es la de buscar en el Goce un concepto que no intenta abarcar los distintos goces contables o incontables, sino dilucidar el espacio conceptual que abre para la teoría analítica y sus diferentes conceptos fundamentales. Es notable mencionar que dedicó un seminario en 1964 a los conceptos fundamentales del psicoanálisis y entre los cuatro³³⁵ que trabajó no mencionó el goce ni el cuerpo. Por lo cual, no se trata de un título estelar en su obra, sin embargo, el goce parece estar en todas partes. Lo iremos despejando.

Si inicialmente con respecto a las fórmulas de la sexuación plantea, como ordenamiento, un lado masculino o macho y un lado femenino o hembra, son acepciones que Lacan utiliza no sin ironías. Señalemos algunas cuestiones preliminares, teniendo en cuenta que se suele concebir que el goce llamado masculino se entiende como regido por la lógica del *todo* y el lado llamado femenino por la lógica del *no-todo*. Es esta última la que ha abierto una brecha para pensar el goce generalizado. Miller³³⁶, plantea que es a partir de la indagación de Lacan acerca del goce femenino que se puede pensar el giro que realiza en sus últimos seminarios hacia el goce como tal para los seres hablantes, que tendría esta estructura *-no-toda-* dilucidada a partir de sus conjeturas acerca de lo femenino. Luego esta diferencia quedará problematizada en su obra. ¿Habría, entonces, un goce femenino para todos? Esa es la pregunta a responder al introducir la lógica del *no-todo*.

Si tomamos la referencia de las escrituras formales de la sexuación, no podemos caer en la lectura de una dualidad, donde por ingenuidad epistemológica incurramos en un error ontológico. Es decir, si las escrituras están es para borrar supuestas esencias masculinas y femeninas. El *no-todo* no deriva en un acercamiento a un goce femenino como tal, ni menos aún a una feminidad enigmática, inefable. Se trataría de que esta lógica del *no-todo* vendría a circunscribir algo de un goce para el parlêtre en su justa nomenclatura estructural. Lacan en una clase inédita de 1979 nos dice: "Por qué hay dos, por otra parte, no se explica"³³⁷.

Partimos de que en la lengua se nombran convencionalmente los sexos como hombre y mujer. Y de ahí es innegable que se ha abierto un campo de perspectivas binaristas y duales para

³³⁵ Inconsciente, Repetición, Transferencia y Pulsión.

³³⁶ Miller, J-A. Curso del 2011. Inédito.

<https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

³³⁷ Lacan, J. Clase del 9 de enero de 1979 inédita, en: www.staferla.free.fr

referirse a la posición sexuada de los seres hablantes. De ello nos interesa, no sólo que desde hace unas décadas se pone en cuestión esta asignación del tipo 1-0, la existencia de un algoritmo así para el campo de los sujetos del mundo-de-la-palabra, sino que fundamentalmente nos interesa en la experiencia analítica, que es el marco donde esta cuestión del goce femenino y su posible generalización nos interroga, el cómo cada analizante se nombra para ubicarse en la diferencia sexual. El que diga de sí; hombre o mujer. Que de sí se diga; *trans*, *homosexual*, *queer*, *bollera* o cualquier otra nominación que refiera algo de su goce y su identificación al género tiene una relevancia inexorable. Las coordenadas conceptuales y teóricas que ofrece la orientación lacaniana abre un espectro que borra cualquier aproximación biologicista y binaria de la sexualidad. No son los predicados y los atributos de la lengua los que en una construcción gramatical nos dice algo de qué es lo femenino y qué es lo masculino. Los enunciados y descripciones del tipo: Lo masculino es ... y lo femenino es o no es ... están sujetas a proposiciones clásicas que en su modelo paradigmático reza así: *Los hombres son mortales*. “*todos los hombres son mortales*”. *Lacan es hombre, ergo, es mortal*. Este tipo de construcción discursiva se rige por las leyes de la gramática y un tipo de razonamiento silogístico. El planteamiento de Lacan en sus fórmulas de la sexuación no se rige por estas leyes, su acento y despliegue se funda en la lógica modal. Una lógica, que así como en su lingüística, subvierte el uso original de la esfera de saber de donde es tomado. Hace de la lingüística y de la lógica un uso para el saber psicoanalítico, un saber en el que la verdad tiene el estatuto de la verdad histórica. Es una linguistería y una logistería. Estamos afectados de verdad.

$\exists x$	$\overline{\phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\phi x}$
$\forall x$	ϕx	$\overline{\forall x}$	ϕx

El que sea la lógica y no la gramática lo que orienta la elaboración de las escrituras de la sexuación nos posiciona en la vertiente de la función. ¿Cuál es la función que aísla el discurso psicoanalítico para su experiencia clínica? La función fálica. Para todo ser hablante la función fálica se constituye como un universal posible. ¿Qué quiere decir posible? No es cualquier lógica en la que se apoyan las elaboraciones de Lacan, es una lógica modal. Son cuatro las modalidades lógicas de la verdad la que plantea en sus formulaciones para concebir la sexuación. Sabemos que para asignar de un lado y otro sus escrituras, ciertas condiciones tienen que cumplirse. El lado izquierdo -que por uso del significante y circulación de la lengua compartida se denomina lado hombre o masculino- requiere que un decir, existe “al menos uno”, haga excepción a este

universal que afirma: *para todo (x) la función fálica rige*. Ese lugar para la enunciación del universal, esa excepción, se constituye como imprescindible para que pueda formularse el universal. Ahora el universal es *posible*, no es *necesario*. Ambas escrituras, la de la excepción y la del universal, se leen juntas, una con la otra. Es un universal que reconocemos incompleto. Un elemento que forma parte del conjunto de su universo se exceptúa del mismo para constituirlo. Es *posible* entonces que un (x), lo que se entiende como variable, puede inscribirse en esa formulación universal. Esa (x) es un lugar vacío que puede ocupar un parlêtre cualquiera, o no. Sería un '*para todos*' si se da la condición de que un existente hablante, un parlêtre se inscriba allí, en el lugar de la (x). Es una sutileza este desplazamiento de la gramática a la lógica pero de consecuencias contundentes. En una, rige el predicado; en otra, es la función la que se plantea bajo modalidades lógicas en las que puede un 'individuo' inscribirse. El borramiento de los predicados que dicen lo que *es* un (x), para nuestra práctica un parlêtre, desaparece absolutamente. Entonces en el '*para todos*' el universal podría ser un universal vacío, nadie se inscribiría allí. No obstante, el lenguaje -la función fálica-, da la condición necesaria para que un *ser ahí*, arrojado al mundo, advenga como sujeto de la palabra. Su condición de ser esta dada por el hecho mismo del lenguaje. Su mundo, no es un mundo de la vida, es un mundo del discurso, somos entes del lenguaje, afectados por él y en él habitando.

Nuestra condición sexuada implica una pérdida. La negatividad no opera sólo por la imposibilidad que implica el lenguaje. La sexualidad en su totalidad se constituye como un imposible de estructura para el parlêtre. Nos inscribimos, con relación al goce absoluto inexistente, de acuerdo a ciertas determinaciones inconscientes que las escrituras de la sexuación intentan formalizar. Tenemos así no sólo un lado de las fórmulas con dos escrituras, sino que a éstas, en una relación asimétrica y en una lectura de conjunto, se agregan otras dos escrituras que en la convención de los esquemas de Lacan del Seminario XX, se ubican entonces del lado derecho. Allí se nombra lo femenino, el lado que correspondería a la 'mujer' de acuerdo al uso de los significantes regentes en la lengua. Y también, por tanto, las escrituras del goce correspondiente a los parlêtres que en ese lado se inscriban. Tenemos allí, en la lógica modal lo *imposible* y lo *contingente*. En ambas escrituras la función fálica esta presente. Hay una escritura que nos propone: *no existe un (x) que no se encuentre bajo la función fálica*. Nos plantea que ningún parlêtre se exceptúa a esta función. Es imposible que algún existente hablante no esté bajo el régimen de lo que implica el lenguaje.

Un régimen de goce que se estructura en la dialéctica con un menos de goce, producto de la lógica del significante. El significante introduce la anulación de lo previo existente elevándolo al plano de la significación, del símbolo. Así, el goce fálico implica una pérdida que convoca un recuperación posible de aquello faltante. El goce en este supuesto está perdido para el parlêtre necesariamente³³⁸. Nos coloca en el registro del plus-de-gozar. No obstante esta imposibilidad que funciona para Lacan como un real, se lee con esta otra escritura de lo contingente: *no-todo (x) se encuentra bajo la función fálica*. La lectura sería *no-todo* en (x) se rige por la función fálica que rige ‘*para todos*’. No es una lectura extensiva, ni desde el particular de Aristóteles. Su escritura y lectura es absolutamente original así como controvertida. Desde la intensión y no la extensión, el parlêtre que se inscribe contingentemente en esa modalidad de goce, se encuentra *no-todo* él regido por la función fálica. Se abre por tanto en el campo del individuo aquejado del inconsciente³³⁹, un goce dual. Un goce ‘*suplementario*’ afirma Lacan. El parlêtre que allí se ubica, dado que su elección inconsciente consintió a esa modalidad de goce, se encuentra atravesado por un modo de gozar que no es exclusivamente fálico. Algo más se experimenta, se siente, según las propias referencias que utiliza Lacan³⁴⁰ para aludir a ese goce que escapa, por estructura, a la palabra. Un goce que no conviene al sentido. Este goce extraño a la función fálica no es sin él. Su relación es de una ajenidad íntima. Este goce, que Lacan califica de enigmático y misterioso, de acuerdo a Miller³⁴¹ es lo que conduce a que se pueda, partiendo de los avances realizados por Lacan con relación a lo denominado goce femenino, dar el paso para que se generalice lo cernido en él y se postule como el *gocce en tanto tal* para el parlêtre. Esto, sin las distinciones significantes de hombre y mujer o goce masculino y femenino. Las vacilaciones del lenguaje nos introducen en equívocos difíciles de evitar para nombrar el sexo o el género. Lo que sí no está sujeto a vacilación ni equivocidad es el planteo a nivel conceptual y las posibilidades que se introducen a partir de las escrituras de la sexuación para, bajo sus modalidades lógicas, no incurrir en los deslizamientos de planteamientos teóricos fundados en una perspectiva gramatical y semántica que pueda conducir a afirmaciones esencialistas de una supuesta femineidad y masculinidad.

³³⁸Lacan, Jacques (1997) Escritos 2. México. Siglo veintiuno editores

³³⁹Lacan, Jacques (2008) El Seminario. Aun. Libro 20. Buenos Aires. Ed. Paidós

³⁴⁰ Su referencia a las místicas que plantea en el Seminario 20.

³⁴¹ Miller, J-A. Curso de 2011. Inédito. Op., cit.

Las feministas de la época de Lacan, asistentes a sus seminarios, por ejemplo, Antoinette Foulque del Movimiento de Liberación de la Mujer³⁴², postulaban como diferencia y en oposición al dominio fálico y el goce masculino, una femineidad que tuviese su propia forma de gozar, que se expresaría en una forma de escribir, de sentir, de teorizar. Oponiendo lo propio de un goce femenino frente al goce dominante masculino. Se incurría así, en una esencia propia de lo femenino, diferenciando afirmativamente: hay lo femenino y su goce singular. Ante esa forma válida de teorizar la diferencia se opuso Lacan. No negando su posible estatuto o entidad, sino precisamente subvirtiéndolo el tipo de ontología que allí se instauraba. No se trata de esencialismo para el psicoanálisis de Lacan, su ontología, si la hubiese, sería *ausencialista*. Sería un *ausencialismo* ante el esencialismo de la diferencia sexual. Esto nos permite ubicar un ‘*goce suplementario*’. Ante el axioma que el psicoanálisis propone antagónicamente a otros discursos: *no hay proporción sexual que pueda escribirse en lo real*, se afirma que hay falla sexual y hay distintas modalidades en los parlêtres de fallar esa relación. Lacan propone cuatro modalidades que se leen en escrituras separadas de a dos para ubicar el goce en juego de cada uno. En la experiencia analítica estas escrituras están referidas a lo real y procuran cernir algo del goce en juego para cada parlêtre. Se entiende, entonces, como un goce suplementario, un goce otro al fálico, aquél que se aloja desde una lógica del *no-todo*. Que se nombre como goce femenino no querría implicar, a pesar del peso semántico que la palabra hereda de un posible binarismo, una esencialidad femenina con atributos y predicados que le otorgan algo de un ser con entidad propia. Es aquello que se sustrae a toda sustancialidad donde se circunscribe algo de ese goce opaco al sentido. Desde un plano fenomenológico eso puede corresponder a los simulacros, parodias, identificaciones, mascaradas, imposturas y performances del juego dialéctico de lo sexual. Lo real como imposible de estructura escapa a esa dimensión simbólica e imaginaria. La textura nodal es sexuada, sin duda, pero quienes se alojan allí, lo hacen a título de existentes hablantes que no tienen un ser sexuado inmanente. Sería, siguiendo un rodeo hegeliano, una universalidad concreta. La finitud fallada de un individuo afectado de inconsciente.

Así, quedan establecidos algunos de los elementos que conducen a afirmar que no se trata, cuando nos referimos a los parlêtres³⁴³, de que se predique de ellos un género, sea masculino o femenino, hombre o mujer. Para cada parlêtre este goce otro, este goce

³⁴² Cevasco, R. (2010) La discordancia de los sexos. Barcelona. Ed. S&P

³⁴³ Dado el neologismo, diríamos en el marco de esta disertación, que decimos parlêtre de un *cuerpohablante*. Cuerpo que en la perspectiva analítica se entiende así porque se goza.

suplementario es contingente. Es un tejido de los tres registros (RSI) que alojan al ser hablante, lo que constituye que pueda asumirse en un plano fenoménico un goce en posición femenina o masculina. El goce en tanto tal, cumple las condiciones de lo que se formuló bajo la categoría de goce femenino. Un goce que escapa a la prisión fálica aún cuando su relación con ésta sea irreductible. Entonces sí, un goce que resulta más bien de un encuentro contingente con la lengua y estremece lo que devendrá un cuerpo, perturbándolo. Un traumatismo que desregula una supuesta regularidad previa a la entrada al campo del lenguaje. Este disturbio de un goce que se escribe sin ley, se experimenta al margen de la regulación que el lenguaje, al producir sentido, permite ordenar. Este suceso de cuerpo produce una emergencia de goce en coalescencia con el significante material que lo marca. Esta materialidad insustancial es la *excritura* de un goce extranjero al territorio de la función fálica, que en su ex-sistencia, da lugar a la ausencia que se soporta de un agujero. Ese hueco se hace enigma a la simbolización, se sustrae al predicado aunque no sea sin significante. Esa imposibilidad de decir se registra en una curiosa epistemología del sentir y de la experimentación. Ese cuerpo estremecido y conmovido por la lengua, no es asexuado, devendrá en ello no sin antes padecer la escritura de una ausencia significativa que podría luego revestirse de las identificaciones que el juego de los discursos permita.

Tenemos así que el no-todo se postula como un régimen que sostiene el concepto de goce. No desde las diferentes predicaciones que se puedan hacer de él, sino desde lo que en su articulación conceptual puede tener de novedoso. Implica una axiomática que rige para el ser hablante, por estar inscrito el significante en lo real. El significante como causa de goce -en esto sí Aristóteles presta un servicio a Lacan-, para hacer visible la dimensión del goce cuando se trata de un cuerpo. Miller, lo plantea en estos términos, “El goce como goce del Uno es estrictamente correlativo del axioma no hay relación sexual. Eso quiere decir que no hay relación sexual, relación con el Otro sexuado, más que agregada, suplementaria en relación con el goce del Uno. Ese estatuto suplementario es precisamente lo que Lacan busca y hace nacer en la sexualidad femenina”³⁴⁴.

En ambos casos, tanto desde el goce del Uno, el goce fálico y su lógica del todo y la excepción, como desde el goce Otro, un goce suplementario desde el régimen del no-todo, la

³⁴⁴ Miller, J-A(2012) La fuga del sentido. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 200

imposibilidad de la relación sexual queda estabilizada como espacio conceptual para entender el estatuto del goce. Lo que sigue siendo un aspecto pendiente, es si la relación con el Otro puede ser accesible en una modalidad contingente desde la vía abierta del no-todo. Si Lacan plantea para el goce la categoría de sustancia, a qué se refiere con esto de sustancia gozante.

1.6 *Una sustancia gozante: en-cuerpo.*

Hemos introducido ya la referencia de Lacan a las *Categorías* de Aristóteles para pensar el goce. Y en ese gesto Lacan afirma: “Conviene plantear a nivel de este término algunos principios, a saber, que si hemos introducido el goce es bajo el modo lógico de lo que Aristóteles llama *ousia*, una sustancia”³⁴⁵. No deja de ser sorprendente que para su concepto de goce Lacan recurra a la referencia lógica y a la categoría de sustancia y no a las referencias energéticas que empleó Freud. Pero además la otra referencia que utiliza para lo que él denomina sustancia de goce o sustancia gozante es, quizás mas evidente, la noción de sustancia de Descartes, sus dos sustancias. Para sorpresa del discurso analítico, en principio, y para la reticencia de otros discursos y saberes, Lacan propone ante las dos sustancias cartesianas, una tercera sustancia: la sustancia gozante.

Su formulación merece ser revisada, y tomada en su articulación con otros enunciados y conceptos. De qué nos esta hablando Lacan, qué implica tal conceptualización. Ya en ese texto donde Lacan presenta el goce bajo esta modalidad lógica, decía finalmente, que bajo el nuevo principio articulado, no hay goce más que del cuerpo. Tenemos dos nociones; goce y cuerpo, y un tercer término, sustancia, del cual siguiendo las *Categorías* aristotélicas se dice que no puede ser atribuido a un sujeto ni estar en un sujeto, que es algo que no es susceptible de un más o un menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor. Es decir, es una categoría lógica, que no se establece en el orden los predicados. El goce es una referencia que funciona para los casos que cumplan con tal categoría. No deja de representar cierta paradoja el que no pueda ser un atributo en términos de una cualidad que le pertenezca singularmente. Esto implica que no se podría decir de alguien: él goza, ella goza. Pero entonces, quién goza. Allí, el principio que articula Lacan, “no hay goce más que del cuerpo”. Y en un

³⁴⁵ Lacan J. clase del 31.05.1967. inédito. www.steferla.free.fr

seminario posterior dice en relación al cuerpo, “un cuerpo es algo que se goza”³⁴⁶. Tenemos que, si bien del goce se puede decir, es adosado a un cuerpo, no es sin el cuerpo, siendo definido éste a condición del goce, el *algo* que *se goza*. El cuerpo se goza. *Eso, se goza*, desaparece el quién. Es algo que acontece y este acontecimiento, ese suceso no es una propiedad del cuerpo que defina su estado de forma autónoma. Es un efecto, no es previo a aquello que lo produce.

Se definía, al inicio de esa clase inédita del 31 de mayo de 1967, al cuerpo designando el lugar del Otro. “El cuerpo mismo es *de origen* este lugar del Otro, en tanto que es ahí que *de origen*, se inscribe la marca en tanto significante”³⁴⁷. El Otro, como lugar, es el cuerpo. Y luego, “Un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante”³⁴⁸. Queda establecido conceptualmente el cuerpo como aquello que es el lugar del Otro, que lo simboliza. Otro, goce y cuerpo se articulan en esta definición de Lacan.

El no hay goce más que del cuerpo, y la sustancia gozante, nos conducen a su referencia cartesiana. Para Descartes se trata de la sustancia pensante y la sustancia extensa. El cuerpo dónde estaría. La primera respuesta nos conduciría a ubicarlo del lado de la *res extensa*, sin mayores dudas; sin embargo, considerando la conceptualización que hace Lacan acerca del cuerpo como algo que *se goza*, se podría objetar la respuesta que ubica el cuerpo del lado de lo extenso. ¿Estaría del lado de lo pensante? De ese lado, Lacan ubica el sujeto, lo que se dice más que lo que se piensa, aún sabiendo que lo obsesivo se caracteriza precisamente por ese exceso de pensamiento. El cuerpo, entendido desde los avances conceptuales de Lacan, se encontraría exiliado de ambas sustancias y no por ello afuera. Sin embargo, su apelación a Descartes, coloca al cuerpo que se goza en discusión y relación con respecto a su noción de sustancia, tanto para el pensamiento como para el cuerpo.

Se hace necesario un breve *excursus* a propósito del uso del término sustancia, para ello nos serviremos del trabajo agudo y sucinto que realizó Jean-Luc Nancy sobre este asunto:

³⁴⁶ Lacan, J. (2009) El seminario. Libro 20. Buenos Aires. Ed. Paidós. p. 32

³⁴⁷ Lacan, J. Clase del 31.05.1967. Inédita. www.staferla.free.fr

³⁴⁸ Lacan, J. (2009). Op. cit., p. 32.

Hay que decir una palabra sobre la historia de la sustancia. Esta viene de Aristóteles. La sustancia, cuyo nombre latino quiere decir, ‘puesto-debajo’, es la traducción del griego *hypokeimenon*. Hasta aquí, la suposición la hemos enfrentado más bien como un gesto, el gesto de suponer, de suponerse él mismo deviniendo gesto de dirigirse a sí mismo. Pero del lado de la sustancia la suposición es una posición, es la posición de lo que en Aristóteles se llama *ousia*, traducido como esencia y a veces también como sustancia. Es decir, lo que no está relacionado con un *hypokeimenon*, sino que es por sí mismo *hypokeimenon*, eso bajo lo cual ya no hay nada. En la escolástica, *hypokeimenon* se traducirá como *subjectum* y *ousia* como *substantia*³⁴⁹.

De alguna manera, Lacan, que no se encuentra ajeno a estas distinciones, asume la distinción escolástica de los términos griegos. De allí que en un primer tiempo de su obra no incluya el término *parlêtre* y sólo use el de sujeto. No queriendo decir que el *alguien* esté ausente, sólo que no lo establece de acuerdo al goce. El concepto de goce se incorpora en coalescencia al significante. “Pero lo que más nos debe interesar es que en Aristóteles *hypokeimenon*, lo-que-está-puesto-por-debajo, es el alguien: es *ekaston*, un ‘cada uno’. O bien, en latín escolástico, el singular *suppositum*, el singular supuesto, supuesto a todas sus propiedades o cualidades. Para Aristóteles, un hombre, cada hombre, *ekastos*, un hombre o un caballo singular, individual, he ahí ‘lo que está bajo las propiedades’, lo propio mismo”³⁵⁰. Esto “propio mismo” será para Lacan el cuerpo de goce. Una materia sustancial que se supone y se posiciona a partir del significante.

“Pero les recalco que lo que es común a esos dos órdenes de la suposición es que, a fin de cuentas, ambos le conciernen al ‘uno’. Podría decirse: por un lado el gran Uno, la transcendencia del Uno o como Uno y del otro lado el pequeño uno, la multiplicidad de individuos. Pero fuera de eso, que es tal vez ya mucho, siempre se trata del uno”³⁵¹. Sin duda, vemos aquí el germen de la saeta lacaniana, el *Haiuno* -hay del Uno, hay de lo Uno- es la intuición de Lacan referida al significante en un mínima y máxima consideración. Su posición -significante- no es al margen de esto que recoge Nancy, “siempre se trata del uno”. Aunque, Lacan, toma la referencia de Plotino, su búsqueda se hace desde el horizonte lingüístico -lalengua- para encontrar la referencia, aquello que no cambia, su singular *ekastos*.

³⁴⁹ Nancy, J-L. (2014) ¿Un sujeto? Buenos Aires. La cebra. pp. 38-39.

³⁵⁰ Ibid. p. 39

³⁵¹ *Ídem*.

Para toda la tradición aristotélica, la sustancia o el ser singular no es cognoscible por sí mismo, sino solo través de sus cualidades, a través de su accidentes: ese ser singular tiene cabello negro, anteojos, habla francés, etc. Pero no se lo puede conocer por sí mismo. Esto sigue siendo cierto para Descartes, que en efecto dice que a la *res cogitans*, o a la *mens*, la sustancia pensante, no la puedo conocer por sí misma. La conozco por su atributo que es la *cogitatio*. Sin embargo, el pensamiento como atributo de las *mens* no se distingue de la sustancia más que por una distinción de razón, dice también Descartes (Los principios de filosofía, parte I, sección 62), es decir que no hay más que una distinción formal, lógica, pero en realidad no hay distinción. El atributo ‘pensamiento’ no es realmente distinto a la sustancia pensante. La propiedad a través de la cual conozco la cosa pensante, a saber el pensamiento, la *cogitatio*, equivale a la cosa misma. Es entonces como si conociera el soporte mismo de la propiedad³⁵².

Lacan, siguiendo el gesto aristotélico se apropia de la sustancia para agregar algo de una sustancia dejada en el olvido, por la tradición del pensamiento, por aquello que la filosofía no supo suponer acerca del cuerpo, del ser singular que habla. Esta apropiación de la sustancia es una maniobra mas bien cartesiana.

Se puede decir que con Descartes se trata de una apropiación de la sustancia por sí misma, o que el sujeto verdaderamente pone su suposición o se pone suponiéndose. Esta apropiación por sí misma de la sustancia es totalmente ajena al espíritu de Aristóteles. Con Descartes la *psyche*, en todo caso la *psyche* del hombre, deviene la *mens* misma *energeia*, es decir, como ser en acto. La dimensión agustiniana o platino-agustiniana del acto es retomada aquí como sustancia³⁵³.

La *energeia* para Lacan estaría del lado de lo que propone como goce. Allí estaría el *alma extensa* de una sustancia gozante, retoma el gesto cartesiano en su reverso; el alma se hace extensa y el cuerpo *inextenso*. “La *idea* es aquello que, traspuesto en latín, en términos del francés inspirado en latín, es el *quid*, la *quiddité*: aquello por lo cual se puede decir qué es eso que es, su identidad; se puede hacer el dibujo, como una imagen: se lo puede definir en el sentido. Se trata de lo que también ha sido designado esencia. La *energeia*, precisamente, es sin *quiddité* es una *quoddité*. No se puede decir lo que es, sólo es posible decir que es. Si buscamos incluirlo en el conjunto del vocabulario tradicional de la filosofía, ese Haiuno se refiere a la *quoddité*, a la *energeia* pura, desestimada del ideal”³⁵⁴. Se toma, por la vertiente de una nueva

³⁵² Ibid. p. 40

³⁵³ *Ídem*.

³⁵⁴ Miller, J-A. Clase inédita del 18.05.11 ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

sustancia, la posición de la *ousia* y del *hypokeimai*. Un ser singular, un *ser de goce* que a su vez es un ser-en-falta por el uso del predicado. *Uno*, -alguien-, un individuo que se escinde por su servidumbre a lo inconsciente, a aquello que se estructura como un lenguaje. Sigamos con Nancy:

Alejándose de Descartes, se tiene dos esquemas de la suposición que se superponen y comienzan tal vez a mezclarse. Hay un esquema de cada uno, del *ekastos* o del *tis*, dado en acto a la experiencia. Yo diría la suposición como posición de un don actual. En acto nos es dada una existencia, en una especie de antecedente absoluto, que impide toda otra presuposición. La sustancia está allí, al igual que para Aristóteles, en efecto, la percepción está allí, dada, donante, la percepción del mundo y de las cosas que son en el mundo, las sustancias. No hay más génesis que suponer, si quieren. El otro esquema de la suposición es el de un gesto, es un esquema de génesis o de producción de engendramiento o de creación. La suposición es una operación que hay que producir y que se produce a sí misma. Tenemos al sujeto como dado o al sujeto como operado. Lo supuesto dado, casi retirándose a sí mismo la posibilidad del ‘sup’. O bien el sujeto como el ‘suponerse a sí mismo’, el gesto que se apropia de su propia suposición o fundación³⁵⁵.

Esta apropiación, este carácter de creación generadora de una posición que se ofrece, es asumida por Lacan desde su referencia significante. Este introduce en el mundo la creación y el vacío. Un algo que introduce la ausencia. Presencia y ausencia, hacen del gesto lacaniano una referencia que se inscribe en una lógica de la palabra, incluso aquella que se sustrae al sentido, vaciándose en la pura materialidad de una formalidad asemántica: letra sin sentido. Y por último, en este recorrido sucinto de la mano de Nancy, “El *hypokeimai*, el ‘ser en la base de’, en el fundamento, es también lo que nos obliga ahora a recuperar, ese otro sentido de ‘sujeto’ que es más propiamente el sentido del *subjectum* latín, y que trabaja en el latín tardío, luego en el francés, al punto que en la época de Descartes es sobre todo conocido en ese otro sentido, a saber, el sentido de la sujeción. *Hypokeimai* es también ‘estar doblegado por’, sometido a una autoridad. *Subjectum* tiene primero ese sentido en latín, de allí la palabra sujeción en francés, luego el ‘súbdito’ de un príncipe, en alemán *Utertan*, el que está sometido”³⁵⁶. La sujeción; el fundamento se encuentra, en suma, para Lacan, en el efecto marginal al sentido que el propio significante introduce en lo real. No describe el mundo, ni lo colma de expresividad, lo eleva en una operación de sustracción negadora que deja un saldo de virtualidad radical -un real-, que se

³⁵⁵ Nancy, J-L (2014) Op, cit. p. 41.

³⁵⁶ Nancy, J-L (2014) Op. cit. p. 42.

escribe en términos de goce. Una fractura de la sustancia que se hace sustancia. Un sujeto de la palabra, un siervo del sinsentido de ese *artefacto* de goce que es el lenguaje.

La sorpresa, la rareza del término sustancia en Lacan para referirse al goce nos lleva a aclarar que el concepto de goce, requiere de ese término para captar a qué se refiere el goce: *eso* que *se goza*; y no a que se afirme que el goce es una sustancia en sí y de hacerlo sería el del gesto que se produce a sí mismo, en tanto soporte que no se distingue del atributo, excepto de una forma racional o lógica. No obstante, ¿existe por sí mismo el goce? ¿el goce permanece en aquello que sí cambia? Son preguntas que no podemos omitir para elucidar esta noción de sustancia cuando se apela a ella para el concepto de goce. Al articularse el concepto de goce a partir de la noción de sustancia, queda establecida una relación directa con el axioma de no hay relación sexual. Esto quiere decir que el concepto de goce construido bajo tal sesgo hace obstáculo a la relación sexual. El acento está en un término, sustancia, que no implica relación. Al concebirse el goce desde la perspectiva de la sustancia hay un giro donde prevalece la no-relación. Esto es lo que implica el *eso se goza*. Estamos ante el estremecimiento de la sustancia.

Pero, no toda sustancia viva, se estremece, ni de ella se puede suponer el *se goza*, aunque los términos para referirse a ella sean los de cuerpo. ¿Qué se siente, se goza? no es una pregunta que recorre banalmente el campo del pensamiento. Tomemos este fragmento del texto de un renombrado científico y filósofo contemporáneo: “Corto en rodajas un tomate y lo devoro sin el más leve sentimiento de culpa. No siento desasosiego alguno tras consumir un tomate fresco. No se me ocurre preguntarme qué tomate he comido o si, al hacerlo, he extinguido alguna luz interior, ni tampoco me parece razonable intentar imaginar cómo se sentía el tomate cuando se hallaba en el plato y yo lo iba cortando en rodajas. Para mí, un tomate es un ente sin alma, carente de consciencia o de deseos, y no tengo escrúpulo alguno en hacer con su ‘cuerpo’ lo que quiera. En realidad el tomate no es más que ese cuerpo. Los tomates no sufren el problema de la ‘dualidad cuerpo-mente’”³⁵⁷. Aunque que no sea un ser vivo inserto en el campo del lenguaje, un tomate, aún siendo un ser vivo, podría ser objeto de la suposición de un sentir, su universo no es el del discurso, no está afectado por éste, pero subsiste en él. ¿Es sólo la pertenencia a este universo de la lengua lo que permite, entonces, considerar o suponer la noción de goce? Esto nos plantea, además, el problema de la compleja noción de lo vivo y sus articulaciones con el

³⁵⁷ Hofstadter, D. (2008) Yo soy un extraño bucle. Barcelona. Tusquets., p. 30

cuerpo-hablante. Lo que sí forma parte de la dualidad cartesiana y concierne a los seres hablantes es la noción de una tercera sustancia según la plantea Lacan.

Sigamos con lo que podrían ser las modificaciones que introduce el psicoanálisis a la referencia cartesiana y sus dos sustancias. En cuanto al pensamiento, para Lacan, al tratarse de una cadena de significantes, de la estructura del lenguaje, su estatuto más que sustancial sería insustancial. Está sujeto a las combinaciones por sustitución y contigüedad, con lo cual la permanencia queda bajo la metonimia de la lengua. “La concepción de Descartes de la sustancia pensante está evidentemente modificada por la aparición, el descubrimiento y la necesidad de ubicar lo que Freud llamó inconsciente, hecho de pensamientos. En particular, el sujeto con el que tratamos, su existencia en el psicoanálisis, no procede del cogito, del sujeto que piensa, sino del sujeto que habla. Pero el sujeto que habla no es para nosotros sustancia. Lo que nosotros en el psicoanálisis llamamos sujeto no es una sustancia, sino sólo un supuesto. Se parece a la sustancia porque en lo imaginario lo ponemos debajo de los fenómenos, debajo de lo que aparece”³⁵⁸. Miller, en esta referencia no toma la distinción que introduce Nancy acerca de la sustancia, puesto que sujeto no sólo se referiría a lo supuesto debajo, sino que su posición se determina por posición. Es un sujeto puesto en la suposición de lo que el significante en su indeterminación ofrece de identidad. Ese sujeto para un significante que lo representa, se encuentra en el soporte de un *alguien*, ese alguien es la hipótesis que Lacan introduce en la proposición: individuo aquejado de inconsciente³⁵⁹. Ese alguien es, sin *quid*, un puro *quod* que se hace *subjectum* del ser de lenguaje.

Un hecho de pensamiento, lo es en la estructura de la lengua. Benveniste en su artículo *Categorías de pensamiento y Categorías de lengua*³⁶⁰, nos enseña con magisterio que el pensamiento se encuentra formado por la lengua, aunque las tensiones entre ambas categorías no queden absolutamente resueltas la una en la otra. Ahora, estos hechos de lenguaje, no siempre son permanentes, se ven sujetos a la ley de permutación de sus elementos y allí el sujeto como efecto de tales leyes de articulación se encuentra sujetado en su representación. Un sujeto es lo

³⁵⁸ Miller, J-A (2011) Sutilezas analíticas. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 271.

³⁵⁹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 171.

³⁶⁰ Benveniste, E. (1991) Problemas de lingüística general (Vol. I) Siglo XXI. Madrid

representado por un significante para otro significante³⁶¹. Su estatuto es indeterminado, no del orden de la sustancia, en tanto no permanece. Es un sujeto evanescente, precisamente por ser efecto del pensamiento, del registro significativo. No se toma la sustancia, al menos en este plano del significante, como aquello que otorga perceptibilidad -visibilidad- permanente al sujeto, éste se encuentra en el intervalo entre un significante y otro. En términos cartesianos, entre un pensamiento y otro. De allí su escritura por parte de Lacan como \$, un sujeto dividido entre un significante y otro, un sujeto escindido.

Sigamos con el estatuto del sujeto concebido desde la modificación que el psicoanálisis introduce cuando toma el pensamiento de Descartes como sustancia pensante. “Cuando hablamos de articulación significativa, queremos decir que un significante no es una sustancia que pueda ser concebida por sí misma, sino, por el contrario, relativa a otro significante, incluso su conjunto”³⁶². Un significante se define por la diferencia respecto de los demás significantes. Su identidad se define por la negativa, un significante no es algo, sino lo que el resto de los significantes no es. Allí la radicalidad de Lacan con respecto a la teoría del valor de Saussure. Un significante es lo que los otros significantes no son. Su perspectiva para el significante implica la relación. “Por lo tanto, la perspectiva estructuralista como tal tiene puntos de contacto con lo no sustancial”³⁶³. Tendríamos una modificación de la sustancia pensante concebida desde esta perspectiva del significante que toma el psicoanálisis.

Si la noción de sujeto se encuentra del lado de la sustancia pensante, correlativamente tendríamos que ubicar el concepto de goce como una modificación conceptual de la sustancia extensa: ateniéndonos a esta suerte de filosofía del goce. Filosofía en tanto la filosofía de Descartes para concebir la sustancia del pensamiento y del cuerpo. “La sustancia gozante es una modificación conceptual de la sustancia extensa, que reintroduce el cuerpo, la unidad del cuerpo viviente. Cuando arriesgamos la expresión *sustancia gozante*, se trata de la sustancia corporal, se trata del cuerpo viviente considerado como sustancia y cuyo atributo principal sería el goce como afección de ese cuerpo”³⁶⁴. Si consideramos el cuerpo viviente como sustancia, tenemos

³⁶¹ Lacan, J. Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. Siglo XXI. México. p. 799.

³⁶² Miller, J-A. (2011) Sutilezas analíticas. Op. cit., p. 272.

³⁶³ Miller, J-A. Op. cit., p. 272.

³⁶⁴ Miller, J-A. Op. cit., p. 272

que su atributo principal sería el goce. Pero, hemos tomado la referencia de Lacan a las Categorías aristotélicas para pensar el concepto de goce como una sustancia. ¿Ante qué concepción estamos? ¿Es un atributo o una sustancia, el goce? La expresión *sustancia gozante*, tal cual la introduce Lacan en el seminario XX, ya referido anteriormente, recoge nociones que ha ido definiendo separadamente. Decíamos, que Otro, cuerpo y goce se alinean en una articulación conceptual que deriva en esta concepción de sustancia gozante. El goce es un efecto del significante. Hemos referido que la causalidad del goce esta en el significante. Lacan refería tal causalidad en los términos de las causas aristotélicas: el significante es la causa material, formal, eficiente y final del goce³⁶⁵. Y este efecto, si se toma el cuerpo como unidad viva, se entiende como su principal atributo. Sería una categoría que se predica de un cuerpo, pero el goce como concepto es una categoría lógica del orden de la *ousia* tal la define Aristóteles, sería una sustancia.

“El goce sería propiedad y afección del cuerpo viviente. No creo excesivo afirmar que eso funciona como el atributo esencial en el sentido de Descartes, puesto que Lacan sostiene que *lo único que podemos saber de él es que es lo que se goza*”³⁶⁶. Sin embargo, precisamente del cuerpo -si lo pensamos desde las coordenadas que permite Descartes-, tendríamos que su propiedad sería esa afección que podemos nombrar como goce. Y en ese sentido la sustancia de goce es pura afección, sustancia primera, y no un atributo esencialísimo de *algo* o *alguien*. Esa sustancia para Lacan no es sin el cuerpo: *no hay goce más que del cuerpo*.

“Entonces podría ocurrir que el goce del cuerpo les vuelva extraño ese cuerpo; es decir que su cuerpo se les torne Otro”³⁶⁷. El concepto de goce permite distinguir y explicar que el cuerpo se vuelva Otro, se vuelva, se nos vuelva extraño. Sería en ese sentido el goce una sustancia extravagante que nos hace ajeno el cuerpo que tenemos. Una otredad corporal. “Y hay modalidades de esta extrañeza: *ya no siento mi cuerpo, imagino otro cuerpo que goza en lugar del mío, yo sólo puedo gozar si imagino que es el cuerpo de otro el que está en mi lugar en la relación sexual*”³⁶⁸. El tener un cuerpo, el sentirlo como una propiedad no es sin la captura del

³⁶⁵ Lacan, J. (2009) El Seminario. Libro XX. Op. cit.

³⁶⁶ Miller, J-A. Op. cit., p. 272

³⁶⁷ Miller, J-A. Op. cit., p. 272

³⁶⁸ Miller J-A. Op. cito., p. 272-273.

Otro. En la medida que el cuerpo ha sido incorporado por un cuerpo previo, que es el cuerpo del lenguaje, se hace el lugar del Otro. El cuerpo, entonces, es el lugar del Otro, allí el significante inscribe su marca. Y esta inscripción hace Otro al propio cuerpo afectándolo. Se tiene, es una propiedad, pero a condición de que haya sido capturado por el Otro y en esa operatoria el significante lo convierte en un cuerpo estremecido: una sustancia gozante. El cuerpo propio lo es en tanto no es sin esta sustancia que le asigna un nuevo estatuto. El cuerpo en tanto extranjero en sí mismo se hace inconsciente. De alguna manera el cuerpo gozoso es lo inconsciente.

Lacan, introduce para el goce una letra del alfabeto griego, y escribe: el significante del goce imposible de negativizar. Esta letra, es la *phi* mayúscula: Φ . “El falo simbólico imposible de hacer negativo, significante del goce”³⁶⁹. Este símbolo, esta escritura designa lógicamente el estatuto del goce en su exclusión a una lógica dialéctica. Por tanto, no se presta a la lógica de la ley del deseo - que en el mismo texto citado Lacan concibe como dialéctica de deseo y ley-. Lo deseable, el objeto del deseo es efectivamente el resultado de lo que la ley marca, designa como interdicto. Una vez se marca lo prohibido por la ley, en esa misma operación emerge lo deseable. Por tanto, la ley y el deseo están en una misma lógica. Cuando se trata del concepto de goce, esta lógica no es suficiente, o más bien el concepto mismo de goce se ordena según una lógica diferente. Allí, el Φ , es la función que dice de un goce que no se somete a esta interdicción de lo prohibido y aquello que para ser alcanzado requiere de la transgresión a la ley. Designa lo imposible de negativizar, aún cuando para ello haga uso de un significante, pues un significante es precisamente aquello que se define por su pura diferencia, es decir por su negativización. Pero, este símbolo de *phi* mayúscula da cuenta del goce es su dimensión de positividad. No puede ser reducido, está; designa el goce que hay como consecuencia de tener un cuerpo, de lo incorporado, y hace del cuerpo una sustancia turbulenta. ¿A qué apunta esta definición de un goce imposible de negativizar?

“Apunta a lo que Lacan llamaba una suposición de la experiencia analítica. Suposición tiene su peso. Sin duda, está tomada de la escolástica, que ya había aislado este término *suppositio*, que es 'lo que ni que decir tiene' y que se ubica debajo de lo que se dice”³⁷⁰. Lacan hace un uso de la suposición, de lo supuesto, para referirse al concepto de transferencia. El

³⁶⁹ Lacan, J. (1991) Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 803.

³⁷⁰ Miller, J-A. Op. cit., p. 249.

sujeto supuesto saber es la noción que utiliza para articular conceptualmente que el saber del inconsciente está *ya ahí* pero que el analizante lo supone en el analista. La suposición de saber no se encuentra en un saber insabido que le pertenece, sino que ese saber se encuentra en el Otro, en la experiencia analítica, al que hace la función de psicoanalista. Pero, no sólo agregó la suposición de saber respecto de lo que se concibe como inconsciente, el saber supuesto, no sabido. La suposición de saber no alcanza para abarcar la función de la palabra que excede la significación. En su texto inaugural³⁷¹ la función de la palabra remite al campo del lenguaje, a su estructura, en los términos de lo que permite el reconocimiento, de la función de pacto que implica el símbolo. Una función de la palabra que buscaba una realización más allá del significado imaginario que no conmovía la instancia del yo como una construcción especular y narcisista. El sentido pleno de una palabra verdadera, designaba al sujeto en su dimensión histórica, en sus relaciones simbólicas, en una articulación signifiante que le devolvía el sentido amordazado que una palabra vacía elidía. Aún así, la función de la palabra no dejaba de estar sujeta al campo de la significación y sus articulaciones signifiantes. El sentido sujeto a las variaciones de las verdades, efectos de las distintas combinaciones que los signifiantes de su historia permitan. Efectos de verdad y revelaciones de una importancia sin igual para el sujeto, pero que además apuntaban a una dimensión más allá del campo de la significación, una dimensión que se encuentra en la marca signifiante, en su escritura sinsentido.

La suposición de una sustancia de gozo, una sustancia de goce, introduce en una nueva articulación conceptual, un espacio para concebir la función de la palabra en un alcance que renueva su potencia a partir del goce como concepto. Esta segunda suposición, si tomamos la suposición de saber como la primera operativa para el psicoanálisis, no cancela lo relativo al saber, amplía y extiende el campo explicativo y operativo de la utilización de los conceptos en la experiencia analítica. Ambos supuestos son indisociables ¿Qué implica esta concepción en tanto ‘lo que ni que decir tiene’ en cuanto a la sustancia gozante, el cuerpo que se supone goza? “Si no hubiera un cuerpo que supuestamente goza, no habría psicoanálisis; y es que no alcanza con el sujeto supuesto saber”³⁷². El concepto de goce, tal se establece a partir de la articulación que hemos venido elaborando, subraya y acentúa que no sólo sería indisociable de la referencia al saber de lo inconsciente, sino que incluso no sería posible el psicoanálisis. Pero, ¿cómo es

³⁷¹ Lacan, J (1991) Función y campo de la palabra y el lenguaje en el psicoanálisis. Escritos 1. Siglo XXI. México.

³⁷² Miller, J-A. Op. cit., p. 249

posible tal afirmación, si el psicoanálisis de hecho ha sido posible y efectivo desde el descubrimiento o invención freudiana de lo inconsciente? ¿Ha estado operativa una concepción de la sustancia gozante, sin ser explícita, o realmente estamos ante una nueva versión del psicoanálisis, tal como incluso sugiere el seminario de Lacan de 1969-1970, *El psicoanálisis al revés*?³⁷³

Nuestra vía de argumentación toma la deriva de que el concepto de goce, sea bajo la égida de nombrarlo el goce en tanto tal o *la sustancia gozante*, así como lo propone Lacan a partir de su lectura de Aristóteles y Descartes, abre un estilo de razonar que implica una nueva axiomática o espacio conceptual para entender los fenómenos analíticos y la teoría en su articulación con el resto de conceptos que conforman el edificio psicoanalítico. Tomemos el planteamiento siguiente que permite seguir esta posición: “Si no estuviera la sustancia del goce, seríamos todos lógicos, una palabra valdría como otra, no habría nada parecido a la palabra justa, la palabra que ilumina, la palabra que lastima, solo habría palabras que demuestran. Sin embargo, las palabras hacen algo muy distinto que demostrar, las palabras agujerean, emocionan, conmueven, se inscriben y son inolvidables. Y esto es porque su función no se liga solamente a la estructura de lenguaje, sino también a la sustancia del goce, que es una sustancia extraña. Lacan la construyó a partir de lo que Descartes llamaba sustancia extensa, que distinguía de la sustancia pensante. Debido a la experiencia analítica, Lacan agregó una tercera sustancia”³⁷⁴. Tal planteamiento nos permite asumir que la suposición de una sustancia de goce es la que abre el horizonte al sentido y sinsentido de las palabras, y que tal horizonte es el efecto que el propio significante produce en el cuerpo. No son registros separados, se nos plantea el desafío de cómo pensarlos juntos o articulados. No se trata, en ese sentido, de un dualismo al modo de Descartes. Aquí el planteo a partir de la conceptualización de Lacan es que no hay cuerpo sin significante, y que la sustancia que de allí deviene no es sustancia al modo del “parte extra parte” de la física cartesiana. Estamos ante una *immixtion*³⁷⁵ de otredad para concebir y pensar el cuerpo efectivo desde el psicoanálisis. Un cuerpo que es el lugar del Otro, donde lo incorporal es incorporado y se hace indistinguible, no es separable, tal cual plantea el término *-immixtion-* que utiliza Lacan

³⁷³ El Seminario se publicó bajo el nombre de “El reverso del psicoanálisis”.

³⁷⁴ Miller, J-A. Op. cit., p. 249-250

³⁷⁵ Lacan, J. “De la structure en tant qu’*immixtion* d’un Autre préalable à tout sujet possible”, 1991, n° 41, pp. 3-19. Tomado de: <http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1926-1981-102>

en su extraordinaria conferencia de Baltimore en 1966. Si bien el término *immixtion* en castellano alude a la ‘entremezcla’ la ‘injerencia’, ‘inmiscuirse’ o ‘entrometerse’ en forma indebida o forzada, también intervenir solapadamente; la idea que intenta transmitir Lacan, en este texto, no se reduce a la significación de los diccionarios, a los usos de la lengua, aunque se aproximan bastante al uso y establecimiento que hace Lacan en esa exposición. La articulación conceptual que propone con la idea de *immixtion*, para concebir la noción de sujeto, ya anticipa y ofrece las condiciones para pensar lo que luego introduce bajo la noción de sustancia gozante. No es concebible nada en el campo del sujeto que no sea sin cuerpo para Lacan -ya lo veremos en un fragmento de su conferencia-, sin el concepto de Otro, en tanto lugar -cuerpo-, que marca el significante con sus efectos indisociables, una vez nos referimos al ser hablante, a su condición humana.

“Consideren, no obstante, lo que es, al mismo tiempo, lo menos conocido y lo más seguro al nivel fáctico a propósito de ese sujeto mítico que es la fase sensible del ser vivo: esta cosa impenetrable capaz de experimentar algo entre el nacimiento y la muerte, capaz de abarcar todo el espectro entre el dolor y el placer, en una palabra lo que nosotros en francés llamamos *le sujet de la jouissance (el sujeto del goce)*”³⁷⁶. Aquello que es capaz de abarcar todo el espectro entre el dolor y el placer, allí el sujeto del goce. Esta cosa impenetrable capaz de experimentar el goce espectral. Esa cosa impenetrable, luego, será lo que en el Seminario XX Lacan denominará el misterio del inconsciente. De ahí el parlêtre, aquello que de lo real implica el cuerpo. Leámoslo en sus palabras: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”³⁷⁷. Lo inconsciente como proponíamos anteriormente, se remite al campo del goce, entendiendo que éste es el cuerpo que se goza. Estamos en el registro del término propuesto por Lacan como *immixtion*, se articulan las nociones de cuerpo, Otro, goce, sustancia y significante para un nuevo espacio conceptual. En su conferencia de Baltimore, continúa con esta noción, quizás homologable, por lo que propone en su articulación conceptual y no por los términos, a la noción posterior de parlêtre.

Si el ser viviente es algo, sea como sea pensable, es por encima de todo como sujeto de la *jouissance (de goce)*; pero esta ley psicológica que llamamos principio de placer (y que es solamente principio de displacer) va a crear muy pronto una barrera a una *jouissance* total (*goce todo*). Si gozo en

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Lacan, J (2009) El seminario. Libro 20. Paidós. Buenos Aires. p. 158.

exceso, si me paso, comienzo a sentir dolor y debo moderar mis placeres. El organismo parece hecho para impedir un exceso de *jouissance* (*goce*). Probablemente estaríamos todos tan quietos como ostras si no fuera por esta curiosa organización que nos fuerza a romper la barrera del placer, o quizás, solamente nos hace soñar que lo hacemos. Todo lo que es elaborado por la construcción subjetiva a escala del significante en su relación con el Otro y que tiene sus raíces en el lenguaje, sólo está ahí para permitir al campo [espectro] del deseo que nos autorice a acercarnos, a probar esta especie de *jouissance* (*goce*) prohibida, único sentido [significado] valioso que se le ofrece a nuestra vida³⁷⁸.

Este fragmento ofrece una multiplicidad de detalles de la articulación que realiza Lacan con relación al concepto de goce. Dice Lacan, '*si el ser viviente es algo, sea como sea pensable, es por encima de todo como sujeto de la jouissance, sujeto de goce*'. Pero, como se ha insistido, lo viviente es algo en la medida en que está inserto en el lenguaje y que es afectado por este dándole un cuerpo. Lo es a condición de la *immixtion* de otredad. Esta alteridad que implica el lenguaje, a su vez está sujeta a una ley que ordena. El orden de lo simbólico regula y determina lo que Freud llamó principio del placer, que bien nombra Lacan como principio del displacer, en tanto que es lo que evita el sujeto permanentemente. Tal ley conduce a la evitación del displacer, aquello que sale de la ley que ordena el lenguaje, en tanto registro de lo simbólico. El goce, Lacan, lo concibe aquí como una curiosa organización, no es algo natural del viviente, tiene un carácter de entramado y conduce a esa '*construcción subjetiva*', a encontrar el valor, '*lo valioso de la vida*', en aquello que no puede ser reducido por la barrera del placer. Y advierte que el goce total podría ser producto de la organización que implica el gozo, '*nos hace soñar*' con ello. De ahí, lo que hemos referido como el goce que *no hay*, que es posible que sea el que no haría falta, el que no conviene. Se introduce una oquedad entre el goce esperado y el goce recibido.

Retomando la perspectiva que permite a Lacan plantear una tercera sustancia a partir de la dualidad cartesiana, plantea Miller, "Si podemos elaborar su concepto, es a partir de lo que resplandece en la experiencia analítica como *gozar de un cuerpo*, donde la palabra cuerpo no es una parte de lo extenso. Su definición radical, tomada de Lacan, es que *un cuerpo es lo que se goza*. El cuerpo, la entidad cuerpo, es lo que hay que suponer para que el goce tenga un soporte. De aquí los reparos al concepto de sujeto del significante, y que Lacan se vea llevado a conceptualizar al paciente en la experiencia analítica como un *parlêtre*"³⁷⁹. Vemos que son

³⁷⁸ Para las citas que tomo de esta conferencia uso la traducción realizada por Juan Bauzá. Y que se encuentra en el sitio web: <https://es.scribd.com/doc/257683551/De-La-Estructura-Como-Inmixing>

³⁷⁹ Miller, J-A. Op. cit., p. 250

supuestos, construcciones conceptuales necesarias que se tejen para formar el espacio que posibilita una subversión respecto a un análisis que se funda en la función de la palabra, pero que, de esta función abre, también, un espacio conceptual que permite concebirla en el campo del goce, que no es sin el lenguaje y sin el cuerpo. ¿Pero cuál es esta relación entre *un cuerpo que se goza* y la palabra? Lacan responde, que el cuerpo “no se goza sino a condición de corporizarlo de manera significativa”³⁸⁰. Y agrega, “diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante”³⁸¹. Y con relación a esta corporización significativa podemos encontrar una referencia freudiana en su texto “*Pegan a un niño*”³⁸². En la escena donde ocurre la flagelación, se encuentra una pista de la relación del significante y el cuerpo. La incidencia del Otro sobre el cuerpo puede tener allí su matriz fantasmática, puesto que un golpe marca a la carne y allí puede emerger una marca de goce. Esa marca es la que Lacan privilegia, “La marca es allí también un significante paradójico, no entra en un sistema que sería la estructura de lenguaje; vale como una insignia, solitaria, absoluta, que identifica un cuerpo como objeto de goce”³⁸³. Esto último es fundamental y por ello en distintos pasajes del desarrollo hemos insistido en esta distinción. Lo que marca el significante en el cuerpo, tiene este doble estatuto que puede concebirse en términos de un hallazgo paradójico que produce el significante inscripto en el cuerpo. Permite la articulación significativa que abre la significación y el horizonte de sentido, pero precisamente este horizonte es ahuecado por la propia escritura significativa en tanto no sólo remite a otro significante sino que opera como un significante solitario, absoluto, y sin relación, que hace del cuerpo un objeto de goce. En esa vertiente se introduce la falla que el propio significante genera en el lugar del Otro que tiene su soporte en el cuerpo. Este goce se hace refractario, por tanto, al sentido, un goce rebelde que no compatibiliza con la estructura del lenguaje, no se deja significar. De allí, que puede nombrársele como un goce opaco al sentido, no queriendo decir tal expresión algo de un estatuto inefable del goce, sino que su propia condición de posibilidad se plantea desde un significante paradojal.

³⁸⁰ Lacan, J. (2009) El seminario. Libro 20. Buenos Aires. Paidós. p. 32.

³⁸¹ Ibid., p. 33.

³⁸² Freud, S. (1998) Obras completas. Vol. XVII. Op. cit.

³⁸³ Miller, J-A. Sutilezas analíticas. Op. cit., p. 251

En este planteamiento lacaniano, donde surge una tercera sustancia respecto de las dos sustancias cartesianas, ¿Cuál sería el cogito lacaniano? Y ciertamente en la *Tercera*,³⁸⁴ Lacan, plantea una reformulación del conocido cogito cartesiano, ante el “*Pienso, luego soy*” de Descartes.

Se plantea el “*Soy, luego se goza*” (*je suis donc se jouit*). La contingencia de esta marca inaugural e inolvidable, en términos de goce, tal como se ha ido conceptualizando hasta aquí, instala un modo de ser, que cercana a la referencia cartesiana, otorga el ser en función del modo de gozar. Esta sustancia gozante propuesta y concebida por Lacan, se establece como una sustancia primera, y se toma de Aristóteles con el término *ousia*. Esta sustancia primera, en tanto gozosa, otorga, en forma contingente por causa del significante solitario, un funcionamiento que se entiende como un modo de gozar. “Lo que soy no es más que la manera en que se goza. Eso es el cogito lacaniano: *soy, luego se goza (je suis donc se jouit)*. De aquí sin duda que el yo haya sido descabezado del aparato. Y podría ocurrir, desde entonces, que un análisis tenga que reconducir al sujeto a esta acefalía, con el fin de obtener el único *cogito* que vale, el de un goce sin no, imposible de negativizar”³⁸⁵. Resulta evidente, que se está lejos de la propuesta freudiana de hacer consciente lo inconsciente. Además, se está lejos de lo que propuso Lacan al inicio de su enseñanza, de alcanzar los efectos de sentido no realizados, para así reconducir al sujeto a su palabra verdadera, su palabra plena. Así retornó a Freud, bajo esas premisas, pero el concepto de goce, y específicamente el de sustancia gozante abre un nuevo estilo de razonar que permite releer su propia enseñanza.

³⁸⁴ Lacan, J. (1988) “La tercera” en: Intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Manantial.

³⁸⁵ Miller, J.-A. (2011) Op. cit, p. 253-254.

2. Un acontecimiento de cuerpo: el síntoma

Si existe alguna referencia que sirva de faro para el psicoanálisis, para su proceder y construcción conceptual, esa referencia persistente se encuentra en el síntoma. Éste es el *leitmotiv* en la composición analítica y en la vida de cualquier serhablante. Si hay algo recurrente, que insiste y se itera es el síntoma. De acuerdo a cómo se conciba este síntoma, éste orientará la práctica misma del psicoanálisis. Su existencia denuncia algo que no anda en el sujeto, también podríamos decir en el individuo, si se entiende éste como lo define Lacan a partir de cierto momento en su obra: “Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”³⁸⁶. El síntoma entonces dice de aquello que no anda, se convierte en un malestar para su portador. Pero, sabemos, que no sólo es eso lo que produce el síntoma, también tiene un valor de funcionamiento (*sinthoma*³⁸⁷), permite que el sujeto se sostenga en su andar, le sirve de defensa o de respuesta en su situación vital. Ambos estatutos conforman el síntoma, permite funcionar con su coste perturbador. No siempre el síntoma se percibe como algo molesto, inquietante. El sujeto puede estar en sintonía con él, constituir lo que en lenguaje clínico se denomina como un sujeto *egosintónico*. No le daría en tal caso el estatuto de síntoma. Su opuesto es el síntoma *egodistónico*. De éste sí se padece, se subjetiva de alguna manera.

Desde la concepción psicoanalítica, no se lee el síntoma como un elemento psicopatológico. No es entre las coordenadas de la salud mental y su opuesto, la enfermedad, donde emerge esta noción. Es como muchas otras nociones y términos del psicoanálisis, heredero simbólico y semántico de una jerga médica y psicopatológica. La tradición psiquiátrica del siglo XIX dio a luz toda una semiología clínica que permite el uso común y la clasificación de una amplia gama de síntomas y síndromes que permiten la orientación en el trabajo de la práctica psicoanalítica. Lo que quiere dejarse establecido, con relación al síntoma y otros términos que participan de una serie que se cruza con el campo semántico de la medicina y psiquiatría, es que el psicoanálisis no se rige por un razonamiento de lo normal y lo patológico (o anormal). Su criterio en esa perspectiva es, si quiere, pragmático. Se orienta desde el

³⁸⁶ Lacan, J (2009) El seminario. Libro 20 Aún. Paidós. Buenos Aires. p. 171

³⁸⁷ Lacan, introduce bajo la escritura de *sinthome*, este aspecto relativo al funcionamiento. El *sinthome*, sería aquello que anuda lo desanudado cuando lo concibe desde la referencia topológica de los nudos. Ver en: Lacan, J. (2008) El seminario, libro 23 “El *sinthome*”. Buenos Aires. Paidós.

funcionamiento. Es el sujeto, y no el discurso psicoanalítico, el que introduce las valoraciones del orden de otros discursos³⁸⁸.

Lacan, al inicio de su enseñanza, y para referirse a los síntomas que padecían sus pacientes decía: “Es que en sus síntomas mismos yace una palabra amordazada, donde puede decirse que se expresan algunas transgresiones a cierto orden que por sí mismas claman al cielo el orden negativo en el cuál están inscriptas. Por no realizar el orden simbólico de una manera viva, el sujeto realiza imágenes desordenadas que lo sustituyen³⁸⁹”. En contraste con Freud, que no quiere decir en oposición, Lacan inscribe el síntoma en la estructura del lenguaje. Lo reprimido es una significación que aún no se ha realizado. Se encuentra fijada en imágenes, que no son sino “sombras y reflejos”³⁹⁰ que no permiten, obstaculizan, que esa palabra amordazada pueda ser reinserta en la combinatoria de significantes que le otorgarían su verdadero sentido. “Se puede decir que el síntoma es una metáfora en la que la significación está fijada en el alma o en el cuerpo y que queda inaccesible al sujeto consciente”³⁹¹. Se trata para el síntoma de una fijación, de algo que no pudo ser integrado al sistema simbólico del sujeto con lo cual se produce un estancamiento, la inhibición o angustia pueden ser, al decir de Freud, la fenomenología de tales amordazamientos. “Queda ya del todo claro que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque es el lenguaje cuya palabra deber ser librada”³⁹². Nos encontramos con una noción del síntoma donde destaca la dimensión del sentido. Se trata de descifrar lo que el síntoma quiere decir. Podríamos orientarnos ante el síntoma con esa pregunta ¿qué quiere decir, cuál es el mensaje que nos dirige? Tendríamos que asumir que en esta concepción del síntoma hay un mensaje que se dirige al Otro. Es allí donde se resolvería esa palabra no realizada. El analista en su función se posiciona en ese lugar, haciendo su simulacro. La interpretación vendría al lugar de lo no dicho en el discurso, la palabra del analizante. Sería esa palabra que sin ser dicha se dice en las vueltas del dicho. Sin embargo, el síntoma no sólo tiene esa dimensión del sentido. Freud, ya decía que en el síntoma algo se satisface. No todo se reduce

³⁸⁸Entendemos que cuando decimos psicoanálisis nos referimos al planteado así a partir de la enseñanza de Lacan. Es el psicoanálisis de orientación lacaniana. Son muchas las orientaciones en este campo y no hay homogeneidad en él.

³⁸⁹ Lacan, J. (2005) Lo simbólico, lo imaginario y lo real. Conferencia del 08 de julio de 1953. En: De los nombres del padre. Paidós. Buenos Aires. p. 33.

³⁹⁰ Lacan, J (1997) “El seminario de la carta robada” en: Escritos I. p. 5.

³⁹¹ Miller J-A (2011) “De lo ontológico a lo óntico”. Freudiana 62, 2011. pp 7-27

³⁹² Lacan, J (1997) Escritos I. Siglo XXI. México. p. 258.

a lo que el síntoma quiere decir, hay algo que en el orden de la satisfacción se pone en juego en el síntoma. Es una formación sustitutiva, afirmaba Freud,³⁹³ de un deseo sexual no realizado. Lo cual no lo exime -al deseo- de reinscribir su sentido, en tanto sexual, en la cadena significativa que le daría su lugar. El sentido, no es sino sentido de algo no realizado en este orden simbólico. Este sentido, siguiendo el legado freudiano, puede concebirse desde el sentido sexual no satisfecho. Un mensaje logrado, una significación alcanzada es una satisfacción. Lo veremos cuando abordemos el *objeto a* de Lacan.

El síntoma toma otro estatuto cuando se articula conceptualmente a la noción de goce y de cuerpo. “Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo”³⁹⁴. Así lo plantea ese texto que Lacan dedica a Joyce, dándole el nombre peculiar de “Joyce el Síntoma”. Introduce una vertiente del síntoma, o podríamos afirmar, una articulación conceptual que abre un nuevo espacio para concebir esa noción clásica desde otro régimen en el ámbito concreto del psicoanálisis. Que se defina al síntoma como un acontecimiento de cuerpo está estrictamente relacionado con el hecho de que tenemos un cuerpo. Y que ese cuerpo, como hemos ido desarrollando, no se puede presuponer como previo. Se construye, lo es, si se logra constituir como tal. Es lo que Lacan plantea en el “Estadio del Espejo”³⁹⁵ y en el uso del modelo óptico para representar el proceso que se da en la constitución del yo y del cuerpo. Al principio, el infante se vivencia desde su condición de “prematuración” como un organismo desorganizado y sin un control motriz que le permita abastecerse a sí mismo para cubrir sus necesidades y cuidados primarios para su subsistencia. Es un Otro que encarna la figura del cuidador el que le proporcionará tales cuidados. En un tiempo inicial de la vida del infante, la exterioridad que representa el Otro le ofrece, de forma anticipada, una imagen de sí mismo que le otorga una imagen completa, una unidad totalizante. No se corresponde su maduración motriz y la sensación de fragmentación que acompaña este tiempo con la imagen que de sí ve en el espejo, en la imagen del semejante, completa y unitaria. Se establece un esquema de sí mismo, una imagen unitaria de sí que permite modelar el desarrollo aún no logrado de su organismo. Esta imagen especular respecto de esa ‘prematuración’ del infante introduce una discordancia, una primera oquedad entre la imagen de sí que le permite construirse, en un dinamismo singular, un

³⁹³ Freud, S (1998) Obras Completas. Buenos Aires. Amorrortu.

³⁹⁴ Lacan, J (2012) Joyce el Síntoma. Otros escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 595.

³⁹⁵ Lacan, J (1997) Escritos I. Siglo XXI. México.

yo, y una imagen de su propio cuerpo en tanto unidad total. Esa unidad total no es sin la dehiscencia que se produce en la distancia que hay entre la vivencia fragmentada y parcial de sus miembros, que no poseen la coordinación que le permite asumirse unitariamente aún, y la imagen ajena, que por ser exterior le devuelve una imagen completa de sí.

“El estadio del espejo implica esencialmente una diferencia entre el organismo biológico y el cuerpo visual, que se puede calificar, como hace Lacan, de hiancia, que muestra al sujeto dividido entre sus sensaciones orgánicas y su percepción de totalidad formal. Pero tal como él presentó dicho estadio, la imagen corporal total con la que el sujeto se identifica tiene valor de vida, encarna la potencia vital futura del sujeto pero vuelta presente”³⁹⁶. Allí, en esa imagen ratificada, sancionada con un “sí, ese eres tú”, de su cuidador en función simbólica permite desde ese lugar -simbólico-, en el que se encuentra tal figura, que se establezca el reconocimiento en el infante. Un regocijo, un júbilo aparece ante tal aprobación en el *infans*. Es una conquista, se trata de una adquisición. No somos un cuerpo tenemos un cuerpo. No es previo, no está seguro, es el producto de un complejo proceso del cual toman sus ideas fuerza para dar cuenta de que, como tal, el cuerpo adviene en tanto construcción imaginaria y simbólica en un primer tiempo lógico en la vida de un ser de lenguaje.

“*Tener un cuerpo* vale, por su diferencia con *ser un cuerpo*. Para el animal se justifica identificar su ser con su cuerpo, mientras que esta identificación no se justifica en el hombre, en la medida en que, por muy corporal que sea, es también sujeto, es decir, falta en ser. Y esta falta en ser como efecto del significante divide su ser y su cuerpo, reduciendo este último al estatuto del tener”³⁹⁷. La operatoria que introduce el lenguaje en tanto registro de los significantes es la de la división. El Uno del significante no otorga, como en el caso de la imagen, solamente la unidad. También el Uno del significante introduce la división, la diferencia, la escisión. De ahí, la expresión *falta-en-ser* que forma parte de la articulación conceptual acerca del *sujeto*, que se encuentra representado por el significante para otro significante. Su estatuto de sujeto está supeditado, supuesto a la cadena significativa, allí encuentra su identificación a ella, se aliena para encontrar algo de su identidad vacía. Ocurre con el cuerpo que se divide, se pierde su estatuto unitario por efecto del significante. La discontinuidad y diferencia propia de la

³⁹⁶ Miller, J-A (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 388.

³⁹⁷ Ibid. p. 372.

articulación significante fragmenta el cuerpo en su continuidad unitaria. En él devienen lo que a partir de Freud nombramos como zonas erógenas. El significante no sólo contornea el cuerpo, lo trocea. De allí que no se sea un cuerpo, como no se es un ser. La falta es intrínseca al significante, su incorporación introduce la ausencia en la marca de una presencia que se pierde, se borra.

Lacan, en su referencia al lenguaje, toma el síntoma como condensación, desde la figura lingüística de la metáfora. Es así, que el síntoma se presta a esta noción de condensación y de metáfora, con sus diferencias y correspondencias. “De hecho, se trata siempre de acontecimientos discursivos que dejaron huellas en el cuerpo, que lo perturban y producen síntomas en él, pero sólo en la medida en que el sujeto en cuestión sea apto para leer y descifrar estas marcas. Y es que finalmente esto tiende a reducirse a que el sujeto encuentre los acontecimientos con los que se trazan sus síntomas”³⁹⁸. La unidad significante, lo Uno de *lalengua* que toca y conmociona el cuerpo, puede ser del orden de una letra que no tiene significación per se, se aísla en la ausencia de relación con otro significante que pueda producir sentido, o bien, puede ser lo Uno de un discurso que deja su huella. No se sabe que percusión tienen esos Unos en el encuentro contingente con el cuerpo. Que el sujeto sea capaz de leer esas marcas, de estar presto a descifrarlas, no sólo obedece a que se proponga realizar una experiencia psicoanalítica, sino que fundamentalmente sea un sujeto del discurso. Esté abonado a lo inconsciente. De lo contrario, su posición subjetiva, aún siendo un sujeto del lenguaje, se encontrará en el campo de la psicosis. Precisamente, que pueda darse, instalarse el discurso, quiere decir que algo en el sujeto consintió a la metáfora. Lacan denomina *metáfora paterna* a la operación que permite a un ser hablante incorporar la capacidad de significación. El significante que permite tal operación de sustitución se denomina *Nombre-del-padre*. Este significante viene al lugar del deseo materno. En la relación dual entre quien cumple la función materna y del niño este significante tercero, medidor, permite que se incorpore la función simbólica. Que el lenguaje cobre significación, que puedan darse las operaciones propias del lenguaje en un sujeto. Cuando así ocurre, cuando tal significante *Nombre-del-padre* ha operado estamos en el terreno de la neurosis. Se ha reprimido el deseo materno, se ha renunciado, en un plano, a ser el objeto que completa el deseo de la madre: el falo imaginario. En términos freudianos ha operado la castración. En el caso en que no, la castración ha sido rechazada absolutamente: el sujeto de

³⁹⁸ Miller, J-A. (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Op. cit., p. 373.

lenguaje, no se constituiría en un sujeto de deseo, en el sentido de que no se sustituye el objeto materno por otro -que siempre será un sustituto de ese falo que repudió-, el objeto estaría -retornaría- en lo real. Esta es la forma relatada, en los términos edípicos, tal lo planteó Freud, pero que Lacan formalizó en las operaciones lógicas que hemos mencionado: La metáfora paterna y el Nombre-del-padre.

Para realizar un contraste, Lacan, nos ofrece un ejemplo extraordinario en la clase del 26 de junio de 1973³⁹⁹. Habla allí de la rata en el laberinto. Buscando diferenciar entre saber y aprendizaje, da el ejemplo del laberinto que el experimentador diseña, haciendo todo un montaje para que un aparato pueda permitirle a la rata darle a una palanca para obtener la comida. “Lo único que tiene que aprender la unidad ratera, en esta ocasión, es a hacer una seña, a dar un signo de su presencia de unidad. La portachuela sólo se reconoce por un signo y el apoyo de la pata sobre ese signo es un signo. Siempre es haciendo señas como la unidad llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón”⁴⁰⁰. Este ejemplo permite discernir que también en el animal pueden hallarse estas huellas. Es claro en el animal doméstico, donde ocurren breves sismos de lo inconsciente, por estar en contacto con el serhablante y con su lengua. En el caso del animal de laboratorio, estas huellas se encuentran cuando se le intenta educar, enseñar un saber complementario al que la ‘naturaleza’ le otorgó. Diríamos que esa dotación le permite sobrevivir como cuerpo. A la rata en el laboratorio se le presenta una relación completamente diferente con el saber, diferente con relación al saber de cuerpo natural, que como tal no se establece en términos de relación, con este saber natural no hay distancia, la rata es ese saber. Se puede verificar como muestra Lacan, que el animal puede acceder si se planifica su formación, su educación a lo que se le propone. Ahora, el saber que se le pasa, y que no necesita salvo para satisfacer al experimentador, es el punto de partida donde se empieza a generar una distancia, comienza a darse una separación entre su ser y su cuerpo. Así, la rata puede satisfacer a este Otro (el experimentador), dándole algo del orden de la seña. Sería esta seña lo único que tendría que aprender la unidad ratera, como la llama Lacan, la unidad corporal de la rata. Esta maniobra permite distinguir la diferencia entre signo y significante. La rata alcanza el signo en la medida es que es vehículo de

³⁹⁹ Lacan, J (2009) El seminario. Libro 20. Buenos Aires. Paidós.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 170

una presencia, presencia que reclama el experimentador. La relación entre la palabra y el lenguaje, nos dice Lacan, puede permitir a un animal hablar, en el sentido que es capaz de ofrecer signos de presencia⁴⁰¹. Por supuesto que no implica esto que disponga del lenguaje, no dispone del significante, pero sí de la palabra si tomamos ésta como signo de presencia. En el ejemplo de la rata, ésta convierte en signo su presencia corporal, diríamos incluso que habla con su cuerpo, haciendo la seña que corresponde con la pata en el botón.

Hay separación del cuerpo, con el cuerpo, entonces, cuando se introduce el saber. Cuando el significante, el acontecimiento discursivo atraviesa el cuerpo. Para el parlêtre el cuerpo está perdido desde el inicio. Adviene a un mundo que lo habla y lo captura en la lengua. Ante ese no ser cuerpo, el cuerpo se adquiere, se tiene. Y también, así, disponiendo el parlêtre del lenguaje, habla con su cuerpo. Las marcas, las huellas escritas en su cuerpo le hacen hablar, se adhiere al significante. “Por ello resulta ser el sujeto, y sólo para el ser que habla, un ente cuyo ser está siempre allende, como lo muestra el predicado. El sujeto nunca es más que puntual y evanescente, pues sólo es sujeto por un significante para otro significante”⁴⁰². El significante le da el ser, en falta, y se lo arrebató también. Si el ser está allende por efecto del significante ¿dónde está el cuerpo? ¿cómo nos relacionamos con él? Es un objeto de goce. El significante lo marca, y lo hace insignia; se presta el cuerpo en la operación del significante sin sentido hacerse un cuerpo afectado. El saber incorporado desordena, genera no un segundo cuerpo respecto del supuesto natural, como el de la rata, sino un único cuerpo estremecido, perturbado. Ahora, tales caracterizaciones siguen siendo deudas de un pensar el cuerpo dado, ‘natural, si no puro, al menos no contaminado por algo exterior como el lenguaje. En caso tal, aunque el lenguaje forma parte de los seres hablantes, de los animales humanos, la inercia es pensar que ese lenguaje también es natural, que emana de una fuente interior, que apenas ciertos estímulos despertarían tal capacidad, que forma parte inherente del cuerpo humano. Partir de la perspectiva opuesta, sería pensar que lo afectado de un cuerpo, es cuerpo. Si nos referimos al cuerpo es asumiendo ya esa afectación, no es un desvío, una turbación, un estremecimiento, sino que es lo que produce el cuerpo produce el cuerpo, sólo hablamos de cuerpo cuando estamos en esa dimensión. De la perspectiva que usemos depende que se conciba el cuerpo afectado por el significante como el cuerpo que no haría falta que tuviésemos. Haría falta, por ejemplo, el cuerpo de la rata, un

⁴⁰¹ Lacan, J (2010) El seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

⁴⁰² Lacan, J (2009) El seminario. Libro 20 Aún. Buenos Aires. p. Paidós. p. 172.

cuerpo que nos da el ser; que nos permitiese decir que somos un cuerpo sin distancias, ni separaciones por efecto de la lengua, de la división y fragmentación que produce el significante. No existe tal cuerpo para el ser hablante. El cuerpo que *hay* es ya el afectado. Hay cuerpo por el saber que se ha incorporado en él. Esa oquedad, hace al cuerpo, no es sin ese ahuecamiento.

Retomemos la distinción del signo y el significante que introduce Lacan. El signo es siempre correlativo de una presencia. El significante, por su parte, siempre es articulación, vale en la medida que lo es para otro significante con el que forma un conjunto de diferencias, las de unos respecto de los otros. No es signo de la presencia de un ser. De allí, que se puede definir no sin cierta paradoja: el significante representa al sujeto para otro significante, y el sujeto es precisamente eso que queda indicando con el signo de su ausencia: $\$$. Tenemos, entonces, que el significante no es signo de la presencia de un ser sino de su ausencia. La grafía $\$$, que se usa para escribir *sujeto* dice de la falta-en-ser de éste. Tendríamos, el signo para la presencia y el significante para la ausencia, para la falta en ser del sujeto. Es el uso que hace Lacan, insistimos, en distintos pasajes de sus seminarios.

“En lo que llamamos orden simbólico, los significantes hablan a los significantes, hacen buenas migas entre sí. Se ve, que el sujeto está ausente para la cuenta y que en el orden simbólico no hay nadie. Este orden se mantiene muy bien como jeroglífico en el desierto sin nadie que lo lea, y permanece, conserva su consistencia”⁴⁰³. Esta ausencia del sujeto es lo que indica el sujeto tachado - $\$$ - de Lacan. El sujeto está, es el sujeto del significante, que es de lógica pura. Y en ese sentido podría decirse que el sujeto ya está muerto, que el sujeto se mantiene perfectamente fuera del cuerpo, fuera de la vida. “Desde esta perspectiva, el sujeto del significante como de lógica pura está fuera de la vida. Cuando hay alguien, hay signos. Y en el psicoanálisis no se discute reducir el analizante al sujeto del significante, si se es coherente con esta disposición; allí hay alguien”⁴⁰⁴. Estas dos vertientes, digamos así, la del sujeto del significante, y la del individuo aquejado de inconsciente, de las palabras, se reúnen en lo que Lacan formula como su hipótesis: “Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”⁴⁰⁵. El sujeto del significante y el

⁴⁰³ Miller, J-A. (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 376.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 376.

⁴⁰⁵ Lacan, J (2009) El seminario. Libro 20 Aún. Paidós. Buenos Aires. p. 171.

individuo aquejado de inconsciente no son más que uno, y el sujeto se produce en ese cuerpo. Así lo deja explícito Miller:

“La hipótesis implica que el significante no tiene solamente efecto de significado, sino también de afecto en un cuerpo. El término *afecto* deber ser entendido en sentido amplio: se trata de lo que perturba, deja huella en el cuerpo. El efecto de afecto incluye también el efecto de síntoma, el efecto de goce e incluso de sujeto, pero de sujeto situado en un cuerpo y no como puro efecto de lógica. Y cuando se trata de efectos durables, de efectos de permanencia, se puede, con razón, llamarlos huellas”⁴⁰⁶.

Se trata del hecho de que Lacan ha aislado el *sujeto*, el efecto que implica la articulación significante, llegando a proponer como definición de lo inconsciente que éste sea “el discurso del Otro”⁴⁰⁷. Tal distinción no le impide concebir que el sujeto está situado en un cuerpo, que no es sólo un efecto de la lógica. Que como bien lo señaló en la conferencia de Baltimore, se trata de una *immixtion* de Otredad, ésta es la condición. La causalidad se encuentra en el significante. Veremos más adelante que de tal significante es necesario distinguir un doble estatuto para entender de qué articulación causal nos referimos cuando se trata del significante. En esta referencia lógica que hace Lacan, no es menor el tributo que éste le rinde a Aristóteles tanto para su concepción del sujeto como del cuerpo. La problemática que se plantea es la de lo que permanece y la de lo que se desvanece cuando se trata de la función de la palabra -significante- y del lugar del lenguaje -cuerpo-. A ese respecto, Miller muestra en un comentario, cuál es el reconocimiento y la deuda de Lacan con Aristóteles: “Es nuestro maestro en lógica, fue el primero que aisló el sujeto lógico, el sujeto como supuesto y no sustancial, la pura función lógica del sujeto. Pero, curiosamente, Lacan lo felicita por haber oscilado más genialmente aún recuperando por intervalos la *ousia* en el *hipokeimenon*. ¿Qué es esta doble felicitación? Felicita a Aristóteles por haber aislado el sujeto del significante pero además por no haberlo separado totalmente del individuo afectado, que debe ser sustancia corporal de un cuerpo que no es simplemente el de las ‘partes’ ni de el de las ‘partes extra partes’ sino una sustancia gozante”⁴⁰⁸. Es realmente muy interesante que sea a partir de Aristóteles que Lacan encuentre la posibilidad de cuestionar, o al menos hacer una revisión crítica, de las sustancias cartesianas, revisión crítica que le lleva a proponer su tercera sustancia. Esta asistencia encontrada en Aristóteles, la

⁴⁰⁶ Miller, J-A (2008) Op. cit., p. 377.

⁴⁰⁷ Lacan. J (1997) Escritos I. p. 254

⁴⁰⁸ Miller, J-A (2008) Op. cit., p. 377.

suponemos por la posibilidad que brinda esta *immitxió*n de lo insustancial en lo sustancial. De ello da cuenta su texto *Radiofonía*: “De donde lo incorporal que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación”⁴⁰⁹. Hace referencia esta cita, a que el primer cuerpo -el lenguaje- hace al segundo al incorporarse en él. ¿Pero, el estatuto de este acontecimiento es del orden de lo traumático? ¿Tiene el valor que Freud le asigna al trauma?

Freud concibe el trauma desde una perspectiva diferente a la que tomará después Lacan. Para Freud, el fracaso del principio del placer es lo que posibilita el trauma: un evento que no es regulado por la función del principio del placer y, ante la imposibilidad para liquidar tal factor, se produce el traumatismo. Por otro lado, para Lacan el acontecimiento de cuerpo que funda e instala el afecto que deja huella, genera un desequilibrio permanente, mantiene el cuerpo en un disturbio que no se deja reabsorber. Las huellas, que producen el acontecimiento de cuerpo, se hacen inolvidables en tanto una experiencia de goce que no reconoce límite. Es una perspectiva diferente la que permite la conceptualización del síntoma desde el acontecimiento de cuerpo. No hay reversibilidad para tal estatuto del cuerpo, su condición de existencia, obedece a este régimen del acontecimiento traumático *per se*. El desequilibrio sería el punto de partida y no al revés. Este quebranto, como fundamento del cuerpo, hace del síntoma una respuesta inevitable en el serhablante. Es imborrable tal acontecimiento, éste posibilita la vida del sujeto como parlêtre. La incidencia de la lengua en el cuerpo es lo que permite ubicar esta articulación conceptual de Lacan. Lo accidental de lo traumático no está en la falla del principio regulador del placer tal lo formula Freud, sino en lo contingente de este acontecimiento, pero necesario puesto que no deja de producirse. “El afecto esencial es el que traza la lengua sobre el cuerpo, y no la seducción, la amenaza de castración, la pérdida del amor, la observación del coito parental, ni el Edipo”⁴¹⁰. El espectro que se abre ante esta conceptualización reordena, o más bien, genera las condiciones, en tanto reformula, para el concepto de síntoma articulado al de cuerpo y lenguaje. Los afectos encuentran en esta matriz paradigmática del afecto por efecto del significante, lo que a partir de Lacan se conoce como goce: el campo del goce. Que sería propiamente el campo lacaniano. “Porque si algo debe hacerse en el análisis, es la institución de ese otro campo energético que precisaría de *estructuras distintas* de las de la física y que es el

⁴⁰⁹ Lacan, J (2012) Otros Escritos. Paidós. Buenos Aires. p. 431

⁴¹⁰ Miller, J-A (2008) Op. cit., pp. 378.

campo del goce”⁴¹¹. Las estructuras distintas son las propias de la incidencia de la lengua en el cuerpo. Y continúa así, unas líneas más adelante: “Por lo que se refiere al campo del goce -por desgracia, nunca lo llamarán el campo lacaniano, porque seguramente no tendré tiempo ni siquiera de sentar sus bases, pero lo he deseado-.”⁴¹² El propio Lacan estima que lo que inaugura en el espacio conceptual del goce, es algo que no es del orden de la energética, ni de la física, ni es freudiana. Se trata de otra lógica, de otras estructuras. “Del discurso, sin embargo, está claro que no hay nada más candente que lo que se refiere al goce. El discurso se aproxima a él sin cesar, porque en él se origina. Y lo turba cada vez que trata de volver a ese origen. Así es como se opone a cualquier apaciguamiento. El sujeto del discurso no se sabe en tanto que sujeto que sostiene el discurso. Que no sepa que lo dice, tiene un pase, siempre nos la hemos arreglado. Pero lo que Freud dice, es que no sabe quién lo dice. El saber, el saber es cosa que se dice, es cosa dicha. Pues bien, el saber habla solo, esto es el inconsciente”⁴¹³. Es un saber que se origina en el cuerpo, pero un cuerpo que es posible por el discurso. Y el discurso que se aproxima a él, al cuerpo, encuentra su origen allí. De ello, deviene lo inconsciente. No es sin cuerpo lo inconsciente. El cuerpo es lo Otro del significante.

Al hilo de lo que hemos venido planteando, y en la articulación conceptual que vamos tejiendo a partir de las categorías que Lacan propone acerca del cuerpo, el goce y la lengua, se abre el horizonte teórico de su axioma: *no hay relación sexual*⁴¹⁴. Es esta incidencia de la lengua, la pérdida del cuerpo en tanto saber ‘propio’, lo que nos coloca en el exilio de la proporción sexual, como escritura en lo real que complementa a los cuerpos hablantes sexuados. Quizás este exilio sería la marca intolerable que el cuerpo soporta. Por su parte, Soler lo plantea así:

“El síntoma ‘acontecimiento de cuerpo’, es un advenimiento de real en la forma específica de un goce que excluye el sentido. No se trata de lo que puede imaginar como lo propio del organismo viviente, sino de un goce ya desnaturalizado - o sea, marcado o fijado por la materialidad de palabra (*moteriailité*) fuera de sentido de la lengua y que, sin duda alguna, afecta-. Todos los goces del hablanteser están desnaturalizados por la operación del lenguaje, pero no todos están fuera de lo simbólico. El goce del sentido o del goce fálico, ligado al poder de las palabras, abordables analíticamente a través del

⁴¹¹ Lacan, J (2010) El seminario. Libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Paidós. Buenos Aires. p. 86. Las cursivas son nuestras.

⁴¹² Ibid., p. 86.

⁴¹³ Ibid., p. 74

⁴¹⁴ Remitir a la nota sobre el punto de la no relación sexual.

desciframiento, no está fuera de lo simbólico. Por el contrario, el goce del síntoma se manifiesta como un goce 'opaco que excluye el sentido' y que resulta de los efectos de la lengua en el cuerpo sustancia. De hecho en el síntoma, dos fuera-de-sentido se encuentran uno con otro: el de la sustancia gozosa y el de la lengua. El lenguaje, cuyas cadenas tienen efecto de significado, depende de lo simbólico. No es el caso de la lengua que es más bien real, hecha de una multiplicidad de elementos que no vehiculizan ningún sentido en particular y que sólo son la condición no suficiente del sentido, pudiendo cada uno recibir una pluralidad de sentido gracias a las construcciones propias del lenguaje”⁴¹⁵.

Es así que, el estatuto de ese cuerpo, no es sólo imaginario y simbólico, está anudado también a lo real. Los conceptos que propone Lacan se articulan en esos tres registros. Podemos acentuar o privilegiar en alguna elaboración argumentativa alguno de los registros, así lo emplea de hecho Lacan en sus entramados conceptuales. Lo que no deja de lado que su concepción de tales registros se concibe en un peculiar *anudamiento por no anudarse*. Es esa la lógica que plantea para los registros, cuando los presenta bajo su forma borromea⁴¹⁶. Así, el cuerpo, su estatuto, no es sin los tres; no obstante, cuando se define el síntoma como un acontecimiento de cuerpo se pone de relieve, en ese suceso de cuerpo, una dimensión que no es la simbólica y la imaginaria exclusivamente sino algo que permanece y que se escribe como permanente e imborrable: lo real. Qué produce tal acontecimiento, qué acontece. Es la pregunta por la causa, ya conocemos su respuesta: lo que origina tal acontecimiento de cuerpo es el significante.

2.1 Incidencias de un significante sin igual

Seguimos en el camino de pensar sobre la relación que se plantea entre el cuerpo y el significante. Aquí recobra relevancia lo que Lacan denomina orden simbólico, que tomando de la lingüística y de la antropología estructural sus fundamentos, le permite establecer el registro donde el significante funciona. Este orden simbólico se propone como una organización, un ordenamiento transcendental respecto de lo que la experiencia permite. Ante lo que ocurre efectivamente, lo simbólico se configura como lo transcendente. El significante en este ordenamiento se presenta como un formalismo, se encuentra bajo el orden de lo simbólico y, por tanto, su dimensión material se disuelve en una pura forma. “Lo que se revela de mi visión del

⁴¹⁵ Soler, C. (2011) Afectos lacanianos. Buenos Aires. Letra viva. p. 46

⁴¹⁶ Lacan, J (2008) El seminario. Libro 23 El sinthome. Buenos Aires. Paidós.

chorreado, en el que domina la tachadura, es que al producirse entre las nubes, se conjuga con su fuente, y es en efecto en las nubes adonde Aristófanes me interpela para que encuentre lo que es el significante: o sea, el semblante, por excelencia, si éste llueve por su ruptura, efecto que hace que se precipite de ella lo que era allí materia en suspensión”⁴¹⁷. La materialidad del significante se suspende en el orden que le impone la propia articulación significativa. De hecho el significante posibilita que se pueda hablar de articulación. En palabras de Lacan, “La noción misma de articulación, sin cesar lo subrayo, es consustancial al significante. A fin de cuentas, no hablamos de articulación en el mundo más que porque el significante da un sentido al término”⁴¹⁸. Esta materia suspendida que ofrece Lacan como representación, con las nubes que se mueven al mandato del viento, está supeditada a precipitarse como agua que tendría efectos concretos sobre la tierra. Si bien, se trata de una materia en suspensión, el significante termina por precipitarse al suelo y en él su materialidad se restituye en el cuerpo que se le otorga. Pero, “si éste llueve por su ruptura”, nos dice que no deja a su vez, el significante de ser una pura diferencia, que es parte negativa con respecto al conjunto; el significante es lo que todos los otros no son, conserva cada significante la posibilidad de separación respecto al resto, es posible incluso necesario, que haya el significante solo y con él la discontinuidad, esto incidirá en lo que sea marcado por él. Y es que el cuerpo es dócil, *in extremis*, al significante, la clínica da cuenta de ello, la anorexia y la obesidad mórbida, por ejemplo, son casos donde es el significante el que es capaz de llevar los cuerpos a comer o dejar de comer, donde hay un apetito que no es del orden del hambre o su falta, no es necesidad del instinto de supervivencia. Algo más allí se juega, otra satisfacción paradójica se hace presente en la pérdida de un cuerpo dado al discurso.

El significante, entonces, es susceptible de materializarse en el cuerpo. He aquí lo especial del estatuto del cuerpo, ya que es éste el que ofrece su materia, su realidad al significante. Lacan toma el falo, precisamente, como un elemento que muestra el valor de símbolo que pueden tener los objetos al ser elevados de su registro imaginario o real. El paradigma del significante del cuerpo, Lacan lo encontró en su construcción del falo⁴¹⁹. El pene sería una parte que pertenece a la realidad de un cuerpo. Desde una fenomenología ingenua, esta parte del cuerpo se podría aislar aunque esté adosado al mismo, lo cual permite subrayar cierta

⁴¹⁷ Lacan, J (2012) “Lituratierra” en: Otros escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 25.

⁴¹⁸ Lacan, J. (2014) El deseo y su interpretación. Buenos Aires. Paidós. p. 268.

⁴¹⁹ Lacan, J. (1997). La significación del falo. Escritos 2. México. Siglo XXI.

unidad respecto a él. Es su carácter fanero -aparente-, una parte saliente y visible en la superficie del cuerpo, como lo son en algunos animales, las plumas, los pelos, las escamas, las garras, las uñas, los dientes, etcétera. El falo en su simulacro se hace contable y distinguible. Lacan inscribe el falo en la misma serie, agregando su condición eréctil, lo que se supone que se encuentra y no se encuentra allí, le da su carácter de presencia y ausencia, y destaca con ello su unidad. “A propósito especialmente del falo, Lacan construyó, logificó la estructura del pasaje significante. ¿Cómo se concibe esta estructura? Justamente, como una elevación. Se encuentra a nivel de lo real, a nivel de lo imaginario, una entidad más o menos aislada y es elevada al orden simbólico mediante cierto número de transformaciones”⁴²⁰. Ahora, para que esa elevación significante opere, se requiere de cierta anulación y cierta estabilización de la cosa inicial. Cuando a los objetos se le retira el valor de utensilio, cuando ya no es el uso lo que predomina, permanecen como símbolos, son los casos, por ejemplo, de los escudos de las civilizaciones antiguas -p.e., Grecia-, que por su peso eran inutilizables, o en las tumbas los ramos destinados a marchitarse. “Cierta desvitalización hace de la Cosa un símbolo”⁴²¹. Lacan, en el texto que seguimos *La significación del falo*, dice: “Todas estas expresiones no hacen sino seguir velando el hecho de que no desempeña su papel sino velado, es decir como signo él mismo de la latencia de que adolece todo significable, desde el momento en que es elevado (*aufgehoben*) a la función del significante. El falo es el significante de esa *Aufhebung* misma que inaugura (inicia) por su desaparición”⁴²². Encontramos que el falo como significante permite una significantización respecto de lo que es dado, por elevación al plano del símbolo. Sin embargo, cuando recurrimos al texto de *Lituriaterra* lo que hemos seguido es la materialización del significante cuando este se hace tierra -se entierra-, entiéndase cuando se corporiza. Tendríamos así dos estatutos del significante, por un lado, el significante que eleva, que significantiza, el falo; y por otro, el significante que aterriza, que se materializa en el cuerpo.

La estructura conceptual que se abre cuando se plantea la corporización y no la significantización es otra. El significante es el que afecta al cuerpo del ser hablante. Toma un lugar de causalidad. El significante se vuelve cuerpo, y por esta afectación el goce de este cuerpo se fragmenta y produce lo que Lacan denomina *plus-de-gozar*. Por tanto, el cuerpo, y sus partes,

⁴²⁰ Miller, J-A (2008) Op. cit., p. 396.

⁴²¹ Ibid., p. 397.

⁴²² Lacan, J. (1997) Op. cit. p. 672.

son significantes. Que se pueda hablar en términos, por ejemplo, de dolor de espalda o dolor de cabeza -incluso los dolores crónicos en general-, se hace posible porque hay una localización significativa, el significante le ha dado su existencia. Y quizás, más aún ‘el dolor’ que puede inscribirse en el registro del goce, en su calidad de concepto, sería, en los términos de Frege, uno de sus objetos, uno de los elementos de ese concepto. El goce en tanto significante, su materialidad, estaría en ese registro. Lo que quiere decir que su lugar es el Otro, siendo como hemos insistido a partir de la propuesta conceptual de Lacan, que el Otro, su lugar, es el cuerpo. Tenemos así, entonces, que nuestro cuerpo es un conjunto articulado de significantes, y también, desarticulados, aislados, separados. Alteridad y soledad; relación y no-relación.

Lacan, desde sus primeros escritos y bajo lo que se ha conocido como su *retorno a Freud*, que marcó alguno de sus primeros desarrollos a partir de la década del 50 del siglo pasado, ha dado al significante un estatuto absolutamente primordial. Su concepción del mismo se ha visto bajo distintas modulaciones. Esto ha permitido que sus articulaciones conceptuales fundamentales se hayan realizado, nos atrevemos a decir, sólo a partir de tales cambios respecto del significante. Su lugar es medular en la teoría lacaniana. Aunque ya hemos introducido algunos de sus elementos intentaremos subrayar, al menos, el doble estatuto que éste tiene al momento de concebir esta dimensión causal para los conceptos de cuerpo y gozo, pero también para lo inconsciente, el síntoma, el sujeto, o el parlêtre, por mencionar algunos de los que este trabajo enfatiza. Insistimos, no es sin el significante lo que Lacan abre como espacio conceptual para el psicoanálisis. Por ello, la necesidad de explorar aún más su estatuto. Decía Lacan, entonces, en esta primera revisión de las nociones freudianas: “Promover como necesaria para toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante, en cuanto se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno”⁴²³. La prevalencia del significante es la primera provocación, no sólo promoción que realiza Lacan. El signo lingüístico que propuso Saussure se plantea bajo la noción de unidad entre significado y significante. No había prevalencia de uno sobre otro. Uno obedecía al concepto, al contenido y el otro a la imagen acústica, la expresión del contenido. De alguna forma un sujeto psicológico se dibuja bajo esta concepción de un signo lingüístico donde el significado responde al contenido que el significante permite expresar. El sujeto psicológico, sería aquél que tiene ciertos conceptos o pensamientos cuyo contenido puede comunicar en el uso que el significante permite. El significado en última instancia es lo que se

⁴²³ Lacan, J. (1997) La significación del falto. Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 668.

busca expresar cuando se habla. Ante este planteamiento, Lacan, hace una ruptura de la unidad del signo lingüístico. Separa el significado del significante y propone que el significado no está enlazado a un significante, que no hay reciprocidad. El significado es una consecuencia, un efecto del significante, pero no solamente que el significante prevalece ante el significado, sino que además el significado es producto de la articulación de los significantes; se requerirían al menos dos para que este significado puede tener lugar. En la escritura de S/s donde la S mayúscula representa el significante y la s minúscula el significado, la barra sería un obstáculo, no hay pasaje directo del significante al significado, uno no remite al otro sin resistencia. De alguna manera, esta barra representó en esta primera concepción del significante para Lacan, la barra que en Freud, separa lo consciente de lo inconsciente por efecto de la represión. Lo que lo distingue de la concepción freudiana, es su especial énfasis en que no hay una reciprocidad, una doble implicación del significado y el significante. En su seminario *Las Psicosis* nos dice:

¿Pero estamos ya acaso a nivel de la función del significante? Yo digo que no. [...] El aislamiento del significante en tanto tal necesita otra cosa, que primero se presenta de modo paradójico, como toda distinción dialéctica. Hay uso estricto del significante a partir del momento en que, a nivel del receptor, lo que importa no es el efecto del contenido del mensaje sino lo siguiente: que en el punto de llegada del mensaje, se toma constancia del mensaje [...] Esto es lo fundamental. La distinción del significante está ahí. Tomo constancia del signo como tal. El acuse de recibo es lo esencial de la comunicación en tanto ella es, no significativa, sino significante. Si no articulan fuertemente esta distinción, recaerán sin cesar en las significaciones que sólo pueden enmascarar el resorte original del significante en tanto ejerce su función propia [...] En efecto, algo es significante no en tanto que todo o nada, sino en la medida en que algo que constituye un todo, el signo, esta ahí justamente para no significar nada. Ahí comienza el orden del significante. En tanto que se distingue del orden de la significación.⁴²⁴

Queda establecido que el orden de la significación no pertenece al significante, éste se distingue de dicha significación. Se distingue en la medida en que el significante, si se quiere, es su condición. Para el sujeto hablante en la experiencia analítica, es evidente que es el significante el que toma el relieve, pues la cadena que va articulando le permite decirse sin saber del todo lo que esto significa. Lo que quiere decir permite que comience a hablar, que una secuencia sea articulada en términos de palabras, pero entre lo que quiere decir, significar, y lo que realmente dice hay una brecha, una oquedad que la propia discontinuidad del lenguaje impone. Allí, en ese *décalage*, en esa abertura que se origina por la propia enunciación, emerge

⁴²⁴ Lacan, J (2007) El seminario. Libro 3, La Psicosis. Buenos Aires. Paidós. pp. 45-46.

lo inconsciente. Sus manifestaciones lingüísticas -ya señaladas por Freud en los lapsus, actos fallidos, sueños e incluso los síntomas, aunque estos sean menos fugaces que los otros-, dan cuenta de que la lengua no sólo quiere decir que hay otra función que escapa a la sola significación: algo del cuerpo, en el estatuto que le hemos ido dando, aparece. No es un significante que sólo se encadena en el cuerpo de *lalengua*, es una lengua enredada desde el cuerpo del hablante lo que permite que sea dicha, y en ese decir la significación queda separada, está por advenir de un Otro lugar, aunque ese lugar sea el cuerpo mismo. La exterioridad del lenguaje se encuentra en esa distancia que se nombra como inconsciente, que se estructura como un lenguaje, lenguaje que no podemos sino asumir en tanto corporizado.

En *La Significación del falo*, Lacan, da cuenta de esta pasión del significante y, aunque no mencione estas relaciones con el cuerpo⁴²⁵, se trata de la base que permite desplegar el valor conceptual del significante para sus innovaciones. En ese texto establece: “El significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marca, convirtiéndose por medio de esa pasión en el significado. Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que el hombre y por el hombre “ello” habla, y su naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en su materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra”⁴²⁶. Si tomamos estas relaciones del significante con el cuerpo -no sin que Lacan lo introduzca desde sus primeras elaboraciones, aunque no lo exprese de forma explícita-, ya la referencia a la “pasión del significante” nos dice que no sólo es una significación semántica la que produce la articulación del significante. El significante en su función activa genera lo significable como “sufriendo” su marca, y esto, por medio de su pasión *produce*, hay conversión de lo significado. Esta pasión de lo marcado, no deja de anticipar lo que ya mencionamos como *acontecimiento de cuerpo* aunque no esté expresado en esos términos. Pero, precisamente, como nuestra investigación intenta mostrar, no es para Lacan una simple renovación de términos en su propia elaboración conceptual y teórica, ni menos aún una

⁴²⁵ Ese es nuestro aporte en la línea que seguimos de investigación, donde tomamos su obra sin las periodizaciones de su enseñanza que ayudan a la didáctica de la comprensión, pero la obstaculizan cuando se trata de seguir los avances y articulaciones conceptuales que Lacan construye a lo largo de sus aportes.

⁴²⁶ Lacan, J (1997) “La significación del falo”. Op. cit., p. 668.

reelaboración de los términos de Freud con otras referencias lingüísticas. Se trata de una nueva articulación conceptual que ya, en esta cita, da cuenta de un estilo de razonar diferente e innovador. Esto posibilita que se conciban tanto el cuerpo y el concepto de goce como *algo* que sólo es conceptualizable si se propone el significante desde esta perspectiva de su pasión. Que sea el afecto el efecto de esta pasión significativa queda servido en esta definición que plantea Lacan, bastante antes de su propuesta explícita si consideramos el seminario XX como el que permite considerar su concepto de sustancia gozante. El texto “La significación del falo” es de 1958 y el seminario 20 de 1972-1973. Que afirme: “*esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana*”, no puede menos que ser subrayada y destacada. A nuestro juicio, y lo hemos venido argumentado así, encontramos la matriz conceptual en esta afirmación que le permitirá a Lacan expresarlo en los términos de una sustancia gozante, y de un concepto innovador para la “condición humana” cuando articula su concepto de goce. Con la concepción del significante tal y como la hemos venido planteando a partir de Lacan, ya no se trata de un sujeto psicológico, sino de un tipo de huella que no es psíquica en el sentido que lo plantea Saussure,⁴²⁷ -una huella donde lo semántico, la significación, prevalece-, sino una huella en el orden de la marca que no deja espacio para un sujeto sino determinado por la propia estructura de la lengua; y cuando se trata de *la lengua*, lo estructural, se hace -a estructural, al menos sin ley-. Un sujeto que no es previo sino producto a su vez de este significante que se articula a otros. En ese lugar marcado, el sujeto, no es sino sujeto de goce, aunque Lacan no lo diga así sino hasta su conferencia de Baltimore ya referida anteriormente.

Volvamos a un texto previo, incluso a *La significación del falo*, se trata de *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*⁴²⁸. Allí se encuentra su primera propuesta, que hemos señalado como de ruptura con el signo lingüístico. En ese texto plantea el algoritmo escrito con el significante arriba, y separado por una barra del significado: S/s. La significación se produce vía el efecto producido por la metáfora y la metonimia. Si la significación surge, tenemos un ‘plus’ que indica un movimiento de emergencia, a eso Lacan lo llama metáfora. Y si la significación se desplaza bajo el significante sin emerger, estamos en la figura de la metonimia. Si tomamos los signos del (+) y del (-) podríamos asignar con el -más-, la metáfora y

⁴²⁷ Saussure, F. (2007) Curso de lingüística general. Losada. Buenos Aires.

⁴²⁸ Lacan, J. (1997). Escritos 1. Siglo XXI. México.

con el -menos- la metonimia, según se enlace la significación bajo una figura u otra⁴²⁹. En todo caso aunque la eficacia está del lado del significante, a éste se le considera en función del efecto de significación que produce. Es un significante bajo el estatuto de la significación que puede producir vía la metáfora o la metonimia. Se trata de la articulación por sustitución y selección, una dialéctica combinatoria rige en la estructura. Lacan plantea un significante determinando la significación, y a este significante se le puede considerar como un *significante retórico*⁴³⁰. Tomamos esta definición de *significante retórico* para contrastarlo con lo que puede concebirse a partir de Lacan como un significante separado de la significación. Tal significante no se considera bajo la forma de enlace a la significación, según las figuras de la metáfora y la metonimia. Esta forma de producir la significación sigue operando, pero además, el significante es capaz de producir otro efecto. Es lo que Lacan introduce en su texto “La ciencia y la verdad” y allí afirma: “Por el psicoanálisis, el significante se define como actuando en primer lugar como separado de su significación”⁴³¹. En este texto, Lacan, se interroga por la eficacia del psicoanálisis, a partir de las causas aristotélicas, ¿cuál sería la que opera en el psicoanálisis? Y, allí introduce que la causa material es la que a través del significante opera en la praxis analítica. Esta causa material es concebida en tanto el significante se introduce separado de su significación, inscribiendo una dimensión en el sujeto hablante que excede la significación. Estaríamos ante el doble estatuto del significante, revelando su impacto paradójico.

Ante este efecto paradójico del significante, nos interesa considerar su inscripción en la cuestión de la causalidad. ¿Cómo se articula la causalidad significativa? En “La instancia de la letra” el significante se articula de un modo retórico. Y si consideramos la cita que extrajimos de “La ciencia y la verdad”, nos encontramos con otro abordaje del significante en tanto separado de la significación. No se trata de una concepción que no estuviese de alguna manera planteada ya en su ruptura con el signo lingüístico, sino que pone de manifiesto el estatuto que también puede operar en el significante si se toma radicalmente en su separación, su diferencia con respecto al resto de los significantes. No le corresponde a un S1 -un significante primero-, un S2 -un significante segundo-, que dé su significación verdadera. Esta formulación mínima Lacan la escribe: S1-S2. No hay relación necesaria entre los significantes, se trata de un conjunto de puras

⁴²⁹ En ese texto, Lacan, reconoce lo que le debe en esa formulación a la propuesta de Roman Jakobson.

⁴³⁰ Miller, J-A (2011) De lo ontológico a lo óntico. En *Freudiana* 62. pp. 7-27

⁴³¹ Lacan, J (1997) La ciencia y la verdad. Escritos 2. Siglo XXI. México. p. 853.

diferencias. Se le considera desde una lógica que ya no privilegia la emergencia o no, de su significación.

Mientras que para Nasio,⁴³² el significante juega un papel fundamental en la teoría y sobre todo en la perspectiva clínica y nos dice que es una categoría formal, no descriptiva. Importa poco lo que designa: puede ser un síntoma, un lapsus, un sueño, su relato, un detalle dentro del mismo, quizás un gesto, un sonido, hasta un silencio, una interpretación del analista inclusive. “Todas esas manifestaciones pueden ser legítimamente calificadas de acontecimientos significantes a condición de que sean respetados tres criterios, tres criterios no lingüísticos, a pesar del término significante que, sí, es de origen lingüístico”⁴³³. Primer criterio; “El significante es siempre la expresión involuntaria de un ser hablante. Un gesto cualquiera sólo será significante si es un gesto inoportuno e imprevisto, realizado más allá de toda intencionalidad y saber consciente”⁴³⁴. Segundo; “Un significante está desprovisto de sentido, no significa nada y por lo tanto no entra en la alternativa de ser explicable o inexplicable. Por lo tanto, un síntoma en tanto acontecimiento significante, no llama ni a una suposición del analizante ni a una construcción del psicoanalista. En una palabra, el significante es, sin más”⁴³⁵. Tercero; “El significante es, sí, a condición de permanecer ligado a un conjunto de otros significantes: es Uno entre otros con los cuales se articula. Mientras que el significante Uno es perceptible por el analizante o por el analista, los otros con los cuales se encadenan no lo son. Estos últimos son significantes virtuales, actualizados antaño o aún no actualizados. La articulación entre Uno y los otros es tan estrecha que cuando se piensa en el significante, jamás hay que imaginarlo solo”⁴³⁶. La perspectiva, aunque descriptiva que nos brinda este comentador de Lacan, nos permite denotar que la concepción que prevalece del significante es la que hemos asignado como retórico. No se reconoce el valor de Uno-solo del significante en tanto marca que se inscribe, y constituye lo que Lacan llama significante maestro cuando es susceptible de encadenamiento. Este significante separado, es causa de goce, en tanto irrumpe generando lo que

⁴³² Nasio, D (1995) Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan. Barcelona. Gedisa.

⁴³³ Ibid, 23

⁴³⁴ Ibid, 23

⁴³⁵ Ibid, 24

⁴³⁶ Ibid, 24

Lacan planteó en términos de un suceso de cuerpo. Se trata de la incidencia de un significante *sinigual*.

2.2 El invento que permanece: una sustancia olvidada.

Solidaria de la concepción de sujeto, lo es la de objeto. El objeto para Lacan tiene una importancia tan notable que llegó a afirmar que era su única invención⁴³⁷. Si bien ya hemos introducido algo del mismo anteriormente, vamos a adentrarnos ahora en la escritura de este objeto que toma una forma también original, su álgebra es la siguiente: *a*. Se le denomina *objeto pequeño a*. Esta escritura de la *a* pequeña *a* se hace para diferenciarla de la escritura que propuso previamente Lacan para el Otro. Ya vimos que en francés *A*, mayúscula, *Autre*, designa el Otro; para designar el objeto como semejante, también entendido como otro, utiliza la *a* minúscula. Iremos desarrollando los principales aportes con relación a este *objeto a* a fin de apreciar el valor conceptual que posee con respecto a la noción de sustancia que Lacan planteó al proponer la expresión sustancia gozante, y lo que ella articula con relación al significante y el cuerpo.

El objeto que escribe con la letra *a*, es también un efecto, más precisamente, un producto de la estructura del lenguaje, como lo es el sujeto, sólo que desde un ángulo diferente. Es producto del significante, pero con lo que de éste queda fuera. Estrictamente, se podría decir que no hay significante del objeto. La letra *a*, es el símbolo que le permite a Lacan escribir que no hay tal significante para el objeto. Ahora, el “*ob*”, el prefijo, indica algo que está delante, el objeto sería lo que está delante del sujeto. Sin embargo, Lacan a partir de los Seminarios IX y X lo designa como el objeto causa del deseo. El *objeto a*, formulado así, no estaría delante, no sería el objeto señuelo que persigue el deseo, sino precisamente el que lo causa, estaría si se quiere representar, detrás, causando el deseo, procurando su búsqueda y generando el movimiento del sujeto. En este caso, la acepción del prefijo “*ob*” indicaría un valor de causalidad, aquello que

⁴³⁷ Lacan, J. Clase del 16 de noviembre de 1966. Inédita. www.staferla.free.fr

produce efectos. El antecedente de este objeto se encuentra en la formulación freudiana del objeto perdido, y luego de Freud, en las formulaciones de M. Klein y Winnicott que respectivamente aportaron los objetos internos y el objeto transicional, que sirven de referencia para las construcciones de Lacan. No obstante, estas referencias postfreudianas, se distancian de las “determinaciones” conceptuales del objeto producido por Lacan, y para efectos de esta elaboración no desarrollaremos tales concepciones.

El *objeto a*, así como muchos de los conceptos y construcciones teóricas de Lacan, puede leerse retroactivamente, y de forma sincrónica a través de sus diferentes estatutos correspondientes a los tres registros: lo imaginario, lo simbólico y lo real. La tendencia didáctica, suele concebir primero lo imaginario, luego lo simbólico, y finalmente lo real. Dando a entender, este ordenamiento, cierto recorrido que Lacan siguió en sus elaboraciones a lo largo de sus Seminarios y muchos de sus escritos. No es nuestro objetivo avalar o rechazar tal ordenamiento, que sí podemos considerar en aras de los conceptos y elaboraciones que aquí utilizamos, pero que no es el orden que seguiremos estrictamente. Suscribimos una lectura de Lacan no en ausencia de sus contextos de argumentación y ciertas periodizaciones de su enseñanza que permiten elucidar y apreciar el valor heurístico de sus hallazgos. No obstante, nuestra perspectiva se orienta por su planteamiento topológico, expuesto a partir de los nudos, donde no hay una prevalencia ni valor ontológico en términos verticales de los registros. Lacan los hace equivalentes en su forma de articularse y anudarse, asignando, en algunos de sus desarrollos, ciertas propiedades o caracterizaciones a cada uno de los círculos de cuerda. Los nombra en su diferencia⁴³⁸. Así planteado, los posibles estatutos del *objeto a* se entienden de acuerdo a tales registros.

Tenemos el estatuto imaginario, donde el *a* se escribe para designar la función del otro, como semejante, para la constitución del yo. Lacan sigue con su “Estadio del espejo” los desarrollos realizados por Freud acerca de su teoría del Narcisismo. En su esquema “*Lambda*” el registro de lo imaginario queda establecido con la escritura: *a-a'*. Cada *a* para designar el yo y el otro. La construcción del propio yo no se hace sino a partir de la imagen del otro. El valor de este *a*, en su estatuto de objeto obedece a la lógica de la imagen. Una imagen, que si se concibe ante

⁴³⁸ A partir del Seminario 22 es la tendencia que mantiene Lacan.

el espejo, no es toda representable. No todo del cuerpo, de la imagen especular, es representado. El *objeto a* viene al lugar de la ausencia de la imagen total.

Es así que Lacan, procurando captar esa dimensión de lo que se pierde, -de aquello que queda al margen de lo que puede la percepción, e incluso el símbolo, captar de un objeto-, se encuentra con una cosa que resulta inaprensible. No siendo por ello menos real el efecto que procura. Ya Freud, en sus primerísimos textos, da cuenta de algo que constituye la realidad psíquica y se entiende como la cosa que escapa a su representación.

Lo que pudimos llamar la *representación-objeto* {*Objektvorstellung*} consciente se nos descompone ahora en la *representación-palabra* {*Wortvorstellung*} y en la *representación-cosa* {*Sachvorstellung*}, que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es representación-cosa sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esas representaciones-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden⁴³⁹.

Freud establece, que en el registro de lo inconsciente subsisten las “cosas de los objetos, que son las primeras y genuinas”, y que no son las que pueden ser tomadas por la palabra. Algo excede y se establece por fuera de la simbolización que implica la palabra. Incluso, esta *cosa* constituye lo genuinamente inconsciente. Ya desde su *Proyecto de psicología* hacía referencia a *das Ding* para distinguir este concepto de Cosa. Lacan para construir su concepto del *objeto a*, lo establece en relación directamente con la noción freudiana de objeto perdido. Éste *das Ding*, para el sujeto, se constituye como el Otro absoluto, un objeto inolvidable que se intenta alcanzar pero que como tal es previo a cualquier elemento aprehensible para el sujeto, de él solo quedan sus coordenadas que surcaron el principio de placer, según lo describe Freud. Cuando en “La interpretación de los sueños,” Freud, describe cómo el deseo surge de la necesidad, y de lo que él denominó una “mítica” vivencia de satisfacción, se establece que este objeto -que no es más que el objeto de percepción-, deja una huella mnémica generada por la satisfacción primera que sobrevino a cancelar la necesidad. Así, cada vez que se presenta la necesidad se suscitará un

⁴³⁹ Freud, S. (1998): Obras Completas, vol. XIV. Buenos Aires. Amorrortu editores. pp. 197-198.

moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción, y restablecer nuevamente la satisfacción inaugural. En palabras textuales de Freud:

La próxima vez que esta última sobrevenga merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esta índole es lo que llamamos deseo; la reparación de la percepción es el cumplimiento del deseo, y el camino más corto para éste es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción⁴⁴⁰.

Así, el objeto del deseo para Freud, es un objeto eternamente perdido, y que no es más que la huella de una percepción primera aliada a una satisfacción primordial que se persigue incansablemente. Lacan, estableciendo un enlace teórico entre estas concepciones freudianas, ubica a la Cosa (*das Ding*) en el lugar de esa función primordial que permite que todas las representaciones, el mundo simbólico, puedan constituirse. Es a partir de este objeto perdido, que lo simbólico se instaura. La gravitación de la simbolización reside en un centro ausente. Aquello que escapa al orden simbólico sería precisamente aquello que lo condiciona y posibilita su existencia. Lo que escapa a lo simbólico no es para Lacan algo previo y establecido de antemano. No sería lo dado, al modo pre-discursivo. La lectura y, de algún modo, la invocación conceptual respecto a Freud se encuentra en que esta Cosa es paradójicamente consecuencia de lo simbólico mismo, su falla produce esta Cosa. La Cosa se constituye para Lacan como lo extranjero que rige el mundo subjetivo de lo inconsciente. “Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación”⁴⁴¹. Esto que está excluido en el interior será lo que Lacan propone como éxtimo. El concepto que permite articular en una topología apropiada lo que desde una perspectiva geométrica clásica se ubicaría en una oposición de adentro-afuera o exterior-interior. Ya desde la concepción que despliega Lacan a partir de la Cosa, lo más exterior se constituye en esa exclusión como lo más íntimo del

⁴⁴⁰ Freud, S. (1998) Op. cit. Vol. V. pp. 557-558.

⁴⁴¹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 7 “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 89.

sujeto. Así, *das Ding*, se relaciona para Lacan con esta tendencia descrita por Freud con el volver a encontrar, tendencia que es propia del sujeto hacia el objeto. Al ser un objeto que se intenta fallidamente volver a encontrar, se asume por estructura perdido. Esta búsqueda guiada por el principio del placer plantea un rodeo en el cual se conserva una distancia con relación a su fin, mantiene una distancia respecto de aquello a lo cual establece su giro. Planteado este *das Ding*, la Cosa, ¿quién viene a ese lugar en un plano fenomenológico? A este lugar viene la madre; la Cosa, queda encarnada en esta figura, ella viene al lugar de esa función. Al ser el referente de aquello que queda prohibido por el mandato del incesto, la madre se constituye, en esta lógica, como el objeto del deseo prohibido. La interdicción del incesto es la condición para que subsista la demanda, la palabra que viene a intentar cernir algo de lo que sería el deseo fundamental, de aquello que desde el plano de la concepción freudiana representa el objeto mítico de la satisfacción primera. Sólo aquello que está excluido al interior del mundo simbólico, es que lo que permite que pueda haber deseo y, por tanto, palabra articulada. Palabra agujereada en su propia función de intentar decir lo indecible. Así, Lacan puntualiza: “El paso dado a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe soberano bien, que el soberano bien que es *das Ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien, tal es el fundamento invertido, en Freud, de la ley moral”⁴⁴². Queda así, en el gesto que Lacan realiza a partir del objeto perdido que estableció Freud, un ámbito del deseo que está signado por lo proscrito. Ese lugar que aparece desde la Cosa, no sólo abre la dimensión para un registro del deseo, como aquello que no encontrará satisfacción absoluta, sino que además le permite a Lacan articular el concepto de pulsión.

La sublimación que aporta el *trieb*, una satisfacción diferente de su meta -siempre definida como su meta natural- es precisamente lo que revela la naturaleza propia del *trieb* en la medida en que éste no es puramente el instinto, sino en la medida en que se relaciona con *das Ding* como tal, con la Cosa en tanto que ella es diferente del objeto. Tenemos como guía la teoría freudiana de los fundamentos narcisísticos del objeto, de su inserción en el registro imaginario. El objeto -en la medida en que especifica las direcciones, los puntos de atracción del hombre en su apertura, en su mundo, en la medida en que le interesa el objeto, en la medida en que él es más o menos su imagen, su reflejo- ese objeto, precisamente, no es la Cosa, en la medida en que ella está en el núcleo de la economía libidinal. Y la fórmula más general que les doy de la sublimación es la siguiente: ella eleva un objeto a la dignidad de la Cosa⁴⁴³.

⁴⁴² Ibid. p. 88.

⁴⁴³ Ibid. p. 138.

En este esencial párrafo, Lacan, diferencia el objeto y la Cosa, ubica a esta última como el pivote de la economía libidinal, mientras que el objeto se inscribe en la teoría del narcisismo de Freud, su registro es el de lo imaginario. Así, Lacan puede definir que el objeto es un punto de fijación imaginaria. “En formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding*”⁴⁴⁴. El objeto, en el revestimiento imaginario, se presenta como un señuelo que no colma la satisfacción de la pulsión, es parcial su acción. La Cosa se encuentra velada por la aparición de estos objetos, pero, a su vez, sólo por estos objetos podemos contornearla para que de ella algo logre captar. Este vacío que implica la Cosa es la que permite que se constituya el movimiento de lo que implica la pulsión. El *objeto a*, se acerca desde esta perspectiva, a esa instancia que Lacan desde la noción de Cosa va conceptualizando.

En este registro conceptual, el objeto, para Lacan, se prefigura en la dimensión del vacío. “Un objeto puede cumplir esa función que le permite no evitar la Cosa como significante, sino representarla, en tanto que ese objeto es creado”⁴⁴⁵. El objeto, de alguna manera es creado así por esa instancia que implica la Cosa. En este texto Lacan evoca la figura del alfarero -que ya hemos visto anteriormente-, para articular el aspecto creador del vacío. Se plantea así la función de causa del objeto. “Ahora bien, si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví primero, como un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un *nihil*, como nada y por eso el alfarero, al igual que ustedes a quien les hablo, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero”⁴⁴⁶. Entonces, tenemos que es a partir del agujero que se modela el objeto. La Cosa, el agujero en tanto tal, permite que el significante se modele. Toma la imagen de la Cosa en la imposibilidad misma de ser imaginada para la emergencia del significante en tanto tal. Lo Uno, si tomamos lo que hemos desarrollado previamente con relación al significante, sería la escritura del conjunto vacío, tal como lo planteó Frege en la formalización lógica de los números enteros. El cero es la condición de posibilidad del uno. Esta primera inscripción borrada, este uno borrado, sería la condición de escritura del cero, que se cuenta ya como *uno*.

⁴⁴⁴ Ibid. p. 123.

⁴⁴⁵ Ibid. p. 148.

⁴⁴⁶ Ibid. p. 151.

En el Seminario *La transferencia* Lacan realiza otro movimiento en la construcción del *objeto a*. Al inicio de ese curso dedica varias clases al comentario de “El banquete” de Platón. De forma sorprendente para su audiencia, no va a autores psicoanalíticos o incluso a algún autor moderno fuera del ámbito del psicoanálisis para rastrear este objeto que viene construyendo. Se dirige a la obra que a su juicio trata de forma más aguda el tema del amor. Allí se perfila el objeto del deseo. En el elogio a *Eros* por parte de los invitados al simposio va rastreando las coordenadas de este objeto que presta servicio al psicoanálisis, y que ya Lacan lo ha articulado al objeto mítico freudiano y al propio *das Ding* como el agujero que posibilita la creación significativa. En el comentario que realiza de cada uno de los que intervienen en el elogio a *Eros* es, precisamente, en Alcibiades en quién encuentra el sesgo por el cual tomar lo que le interesa con relación al objeto. La entrada abrupta de Alcibiades ya pone a Lacan en la dirección de lo que se trata en cuanto al amor. Y es que la verdad del amor es el deseo. La pareja que toma Lacan es la del *erastés* y *erómenos*, la figura del amante y el amado. El elogio que dirige Alcibiades cuando irrumpe en el simposio, no es a *Eros* sino al propio Sócrates que es el objeto de su deseo. En la descripción que hace de Sócrates lo compara con un sileno, una figura peculiar, en apariencia irrelevante (feo), pero que lleva en su interior un objeto precioso. *Ágalma* es el objeto que Lacan encuentra en esta búsqueda que le conduce al texto clásico de Platón. “*Ágalma* siempre está relacionado con las imágenes, a condición de que tengan ustedes claro que, como en todo contexto, se trata siempre de un tipo de imágenes muy especial”⁴⁴⁷. Es algo que puede captar hasta la atención divina, una especie de trampa para dioses. De allí, su valor y brillo peculiar que es capaz de fascinar y hechizar a cualquiera que ante tal imagen se encuentre. Se prefigura de este objeto agalmático aquello que produce encanto, cualquier objeto puede producir tal poder si está investido de ese valor. El *objeto a*, entonces, toma para Lacan ambas concepciones hasta ahora desarrolladas; por un lado, la Cosa en tanto inaprensible, ausente, y agujero que se ubica en el interior siendo extranjero al sujeto y, por otro lado, un objeto encantador, de un brillo y una atracción singulares, que da cuenta de los *agalmata* griegos. El espacio conceptual que intenta construir Lacan para su noción de *objeto a*, requiere de una topología que permita tales disposiciones que, en apariencia, podrían ser opuestas en un objeto. Este objeto perdido, que toma Lacan de la noción de Cosa y del objeto primero de la satisfacción, ya le abre una forma inicial de conceptualizar la castración. Este objeto interdicto o prohibido para el sujeto, toma el lugar del punto donde la -toda- significación falta. De allí la

⁴⁴⁷ Lacan, J. (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós. p. 168.

noción de falo simbólico en donde queda abolida la significación, esta pérdida o desfallecimiento de la significación corresponde al lugar del Otro. Ese objeto que surge allí donde la significación falla es el *objeto a*. La pérdida de este objeto es una pérdida estructural propia de lo simbólico. El deseo del Otro se produce a partir de la aparición de este objeto que lo agujerea en su posible completud de significación. ¿Qué quiere el Otro? Es la pregunta que abre el campo del deseo para el sujeto hablante.

Lacan retomando el valor agalmático del *objeto a* para el psicoanálisis, nos dice: “En una palabra ¿de qué se trata?- sino de aquello cuya función hemos descubierto nosotros, analistas, bajo el nombre de objeto parcial. La función de objeto parcial es uno de los mayores descubrimientos de la investigación analítica”⁴⁴⁸. Lacan, del objeto agalmático, de su concepción, da un vuelco, quizás apenas aparente, cuando lo ubica en el objeto perdido por la teorización analítica. El estatuto del objeto para Lacan en el campo psicoanalítico borró la innovación y función de este objeto parcial. Así lo dice:

Hay allí un hallazgo, el del aspecto fundamentalmente parcial del objeto como eje, centro, clave, del deseo humano. Merecía la pena que le prestaran atención por un tiempo. Pero no, nada de eso, nuestro primer esfuerzo fue interpretarlo orientándolo hacia la dialéctica de la totalización, convertirlo en el objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el único digno de nosotros, el objeto esférico sin pies ni cabeza, la totalidad del otro, en la que, como todo el mundo sabe, irresistiblemente nuestro amor encuentra su culminación, alcanza su punto máximo⁴⁴⁹.

La construcción del *objeto a*, se orienta hacia lo que fue borrado de la invención freudiana. Que encuentre sus referencias en Freud, cuando desarrolló en su “Proyecto de psicología” la noción de *das Ding*, y en “La interpretación de los sueños” el objeto primero de la satisfacción, perdido por estructura, nos indica que el objeto no se inscribe en la idea de completud. Si el objeto tiene un estatuto es fuera del marco de lo ideal de lo esférico y la totalidad. Algo excede en el *objeto a*. Al considerar el campo del amor, la noción de objeto parcial atenta entonces con lo que desde Aristófanes en el Banquete quedó establecido como el ideal del amor: de dos hacer uno. La parcialidad no se establece desde un uno que fue separado -

⁴⁴⁸ Ibid. p. 169.

⁴⁴⁹ Ibid. p. 170.

en su parcialidad, en una mitad-, y que por tanto, busca reconstituir el uno perdido, la completud cercenada. Si hay parcialidad en el objeto de deseo, es precisamente, para indicar que no hay uno total que restablecer. El Uno completo esta perdido desde el inicio, lo parcial es acerca del uno que no hay. De la conjugación del ágalma y la Cosa no tendremos, entonces, un objeto entero, tendremos el *objeto a* de Lacan.

“El objeto del psicoanálisis, no es otro sino lo que he adelantado ya de la función que desempeña en él el *objeto a*. ¿El saber sobre el *objeto a* sería entonces la ciencia del psicoanálisis? Es muy precisamente la fórmula que se trata de evitar, puesto que ese *objeto a* debe insertarse, ya lo sabemos, en la división del sujeto por donde se estructura muy especialmente, de eso es de donde hemos partido hoy, el campo psicoanalítico”⁴⁵⁰. No es en el *objeto a* ni en el sujeto donde se plantea el objeto del psicoanálisis sino en la relación entre el sujeto y el Otro donde el *objeto a* tiene una función fundamental. La relación que se establece entre el sujeto y el objeto no es una relación como lo establece la epistemología clásica, en términos de un objeto independiente del sujeto y en una espacialidad de uno respecto del otro de exterioridad. La relación entre el sujeto y el objeto, desde la perspectiva que viene desarrollando Lacan, se plantea en términos de una relación espacial, topológica, donde el objeto está en una relación de exterioridad interna respecto del sujeto. “El sujeto está, si puede decirse, en exclusión interna de su objeto”⁴⁵¹. La noción de *objeto a*, nos abre una conceptualización donde el sujeto y el Otro se ven afectados en cierta función causal a partir de este objeto. Cuando Lacan retomaba el ejemplo del alfarero para definir la Cosa, ya daba cuenta del valor causal del agujero. El campo del sujeto y el campo del Otro se ven descompletados por la presencia, o más bien, por la causa de este objeto. El sujeto dividido por la propia estructura del lenguaje y en falta con respecto a este objeto que lo completaría. “Si en la medida en que habla, el sujeto es falta-en-ser, si la experiencia misma de hablar es una experiencia de pérdida de ser, lo correlativo es recibir del Otro el complemento de la falta-en-ser. El *objeto a* no dejará de ser este complemento de ser del sujeto. El *objeto a* es una extracción corporal cuya función es colmar la falta en ser correlativa de la inscripción, de la implicación subjetiva en la secuencia signifiante”⁴⁵². La relación que se establece entre el objeto y el sujeto se resuelve en una lógica

⁴⁵⁰ Lacan, J. (1991) “La ciencia y la verdad” en: Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 842.

⁴⁵¹ Ibid. p. 840.

⁴⁵² Miller, J-A (2010) Extimidad. Buenos Aires. Paidós. pp. 253-254.

de relación con el Otro. Lo que en el lugar del Otro deviene *a*, se inscribe en el lugar agujerado dejado en el sujeto por no ser más que en relación a esta instancia de lenguaje que le otorga el ser fallado. Esta relación peculiar e insistente entre el sujeto y el Otro, derivará en una escritura que Lacan denomina: la fórmula del fantasma, donde “vincula al sujeto como efecto del significante con un elemento que en todos los casos, ya sea la forma total del cuerpo del Otro o un apéndice del cuerpo, le es heterogéneo porque es imaginario”⁴⁵³. El estatuto aquí de imaginario, es la manera en que ese objeto ausente no puede sino ‘encarnarse’ para que su forma pueda ejercer una función en el sujeto. El objeto, lo iremos viendo, no deja de *ser sin ser* ninguno a su vez, imaginario, simbólico y real. Así, en esta relación con un elemento que se recorta del cuerpo, su forma remite directamente a sus figuras. Lacan lo plantea como sigue: “En cuanto seleccionado en los apéndices del cuerpo como índice del deseo, es ya el exponente de una función, que lo sublima aun antes de que ejerza, la de índice levantado hacia una ausencia”⁴⁵⁴. Eso que toma la consistencia de un apéndice del cuerpo no es sin embargo, en última instancia, más que una sublimación de la función que ejerce el significante sobre el cuerpo.

No hay partes o zonas del cuerpo que no estén tomadas por la lengua, que no sea el Otro el que allí hace su recorte de los objetos que estarán cargados con la emergencia de goce que implica la incorporación del lenguaje. “El análisis nos ha mostrado que es con las imágenes que cautivan su eros de individuo vivo con lo que el sujeto llega a abastecer su implicación en la secuencia significativa”⁴⁵⁵. Aquí tenemos dos términos que no son sinónimos en el uso que Lacan distingue para cada uno: individuo y sujeto. Para referirse al individuo, agrega el predicado “vivo”. ¿Qué nos dice con esto de individuo vivo? Hay algo de un *eros* que se relaciona con el individuo como tal y no con el sujeto, para éste lo que conviene es el deseo. Si bien, el sujeto es tal en el individuo vivo, -no se trata de dos entes sino un único “individuo aquejado de inconsciente” -el deseo se produce en la cadena significativa-, se desliza entre los significantes en forma metonímica. Cada significante intenta atrapar el objeto que se perdió por la entrada misma del significante en el juego del ser atrapado en el lenguaje. Este elemento perdido, esta “extracción corporal”, no alcanza a ser atrapada por el lenguaje y su encadenamiento

⁴⁵³ Ibid. p. 260.

⁴⁵⁴ Lacan, J. (1991) “La significación del falo” en: Escritos 2. México. Siglo XXI. pp. 661-662.

⁴⁵⁵ Ibid. p. 689.

significante. Allí, el sujeto es un efecto de esta misma cadena, se produce en el lenguaje mismo. El deseo estaría en esa lógica del significante, donde la ‘vida’ no parece estar presente; y el eros, en cambio, se ubicaría del lado del individuo vivo, aquello que está por fuera del significante y que no obstante no deja de ser un producto del mismo: *eso* se le escapa. “Si Lacan menciona el eros del individuo vivo, es porque lo que está en juego no es el sujeto, sino un llamado que éste hace al individuo. El eros del ser vivo se opone término a término a la muerte constitutiva del sujeto del significante. Hay oposición entre este eros y el deseo. El deseo como función significativa no es estrictamente equivalente al eros como función del ser vivo. Hay una separación entre el deseo y otra cosa que concierne al ser vivo”⁴⁵⁶.

Suponemos a partir del significante que el sujeto queda anulado. El sujeto no sabe quién es por estar atrapado en la cadena de sus representaciones significantes. Le anima la propia pregunta del ¿quien soy?, esto le conduce a buscar en un significante que lo representa para otro significante algo de su ser, que como tal, se encuentra en falta por esta misma lógica de representación de uno para otro. Allí, en ese *entre* significantes se halla el sujeto, es una pura indeterminación. Por tanto, algo de su ser anulado encuentra su contrapartida en lo vivo de este objeto que escapa al significante. Este eros que Lacan en otro pasaje de sus Escritos denomina así: “Es *a* ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da su vestimenta. Presa capturada en las redes de la sombra, que, robada de su volumen que hincha la sombra, vuelve a tender el señuelo fatigado de ésta con un aire de presa”⁴⁵⁷. Esto puede implicar dos instancias o registros separados se encuentran articulados en el fantasma. No se trata del sujeto y el *a* sin relación; son las posible relaciones las que se establecen en la escritura que propuso Lacan para sostener a este individuo aquejado de inconsciente. “La lógica contenida en este $\$ \diamond a$ conduce a plantear *a* como el ser del sujeto. Precisamente porque se lo introdujo como contrapartida de la falta en ser puede decirse que de manera inevitable Lacan se ve llevado a elaborar *a* como el ser o la sustancia del sujeto”⁴⁵⁸. Ahora este *objeto a*, puesto en funcionamiento con relación al sujeto, no dice que se deje capturar por el significante, precisamente, es lo que del significante escapa. Retomemos este fragmento de la cita anterior de Lacan: “...los apéndices del cuerpo como índice del deseo, es ya el exponente de una función”. El objeto mismo es el exponente del

⁴⁵⁶ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Op. cit. p. 263.

⁴⁵⁷ Lacan, J. (1991) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en: Escritos 2. Op. cit. p. 798.

⁴⁵⁸ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Op. cit. p. 265.

deseo como falta en ser. Este objeto implica una potencia, la de ser elevado -como lo indica la sublimación-, a un estatuto distinto que el de la Cosa; el cuerpo dado sin el baño de lenguaje. Lo que se pierde por la entrada en el lenguaje se recupera en otro nivel, este nivel es el de la sublimación. Se trata de la sublimación significativa del objeto. Para que no nos extraviemos con respecto a esta sublimación que implica el objeto considerado desde el significante, sin que se reduzca a éste, conviene plantearlo a nivel de los objetos que conocemos por Freud como los objetos pulsionales. Estos objetos en su aparente materialidad no representan una dificultad para su representación y su concepción como tal. Sin embargo, lo que Lacan introduce a partir de lo que viene elaborando con su *objeto a*, es de otro orden. Al vincularse con el deseo implica una instancia de conceptualización que no entra en los parámetros materiales de los objetos freudianos. Veámoslo en esta esclarecedora cita:

Cuando sólo se piensa en los objetos oral o anal, no se capta siquiera lo que puede querer decir que escapan al espejo, puesto que son objetos materiales. En cambio cuando se agrega la mirada y la voz a estos objetos freudianos, la proposición *escapar al espejo* va de suyo. Se admitirá sin dificultad que son objetos que aparecen singularmente desmaterializados. Para agregarlos a la lista de objetos, se necesita tener antes una definición muy sofisticada del objeto, esa que lo vuelve el exponente del deseo. Es necesario percibir que el objeto ya está sublimado en el deseo⁴⁵⁹.

El objeto toma un nuevo estatuto con esta definición que da Lacan, se trata de un objeto que ya no se fuga de la lógica especular, sino que se inscribe en algo que esta más allá de la demanda. No sólo es el objeto que se produce por la articulación significativa de manera insatisfecha; es además, del orden de lo pulsional, es una insatisfacción en cuanto que no es un objeto total que otorga lo esperado. Se insinúa una cierta discordancia para el objeto que se espera y el objeto que se obtiene en el campo de la sexualidad: se crea lo sexual a partir de lo que falla, su *bug*.

Cuando entra en juego el Otro sexuado, la lógica que se establece pone de relieve lo que hemos ido elaborando con relación a este objeto. No hay sino una búsqueda en el Otro sexuado de este objeto que se recorta en la estructuración misma del sujeto y la articulación de su fantasma. En el texto “La posición del inconsciente” Lacan lo plantea en estos términos: “Del

⁴⁵⁹ Ibid. p. 269.

lado del viviente en cuanto ser apresable en la palabra, en cuanto que no puede nunca finalmente y entero advenir, en ese más acá del umbral que no es sin embargo ni dentro ni fuera, no hay acceso al Otro del sexo opuesto sino por la vía de las pulsiones llamadas parciales donde el sujeto busca un objeto que le sustituya esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado”⁴⁶⁰. Este objeto que no pertenece ni al sujeto ni al Otro parece encontrarse en el recorte que se hace del Otro sexuado en cuando objeto de deseo, que funciona a su vez como causa del deseo mismo. Lacan ubica en este texto el *objeto a*, precisamente, en la intersección entre lo que él llama el lado del viviente y el lado del Otro. Así continua diciendo: “Del lado del Otro, desde el lugar donde la palabra se verifica por encontrar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructuras elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su enajenación primera de ese lado solamente y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, las cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre y como mujer”⁴⁶¹. Ya en estas referencias que aluden a la alienación y separación, al proceso que da cuenta del sujeto en tanto emerge en el Otro, por alienarse a él, y del objeto, como aquello que se separa en esta imposible absorción absoluta del viviente en el campo del Otro; en esta intersección, en ese lugar donde el Otro y el sujeto son indistinguibles, se articula algo de este objeto discordante

En el Seminario inédito “El objeto del psicoanálisis”, en la clase del 15 de diciembre de 1965,⁴⁶² Lacan plantea que el agujero aparece como causa, en el sentido de un principio que precipita una caída, la del *objeto a*; y el agujero también como efecto cuando es aquello que queda de la falta de objeto. La figura topológica que propone Lacan, entre otras, es la de la banda de Moebius, esta banda que al hacerle una torsión y unir sus extremos queda la propiedad de tener una sola superficie, tendría al mismo tiempo la propiedad de ser borde y corte. El sujeto y el *objeto a* surgen en un solo movimiento, se hacen a la vez corte y resto de la operación. El objeto se hace eficaz para el sujeto en cuanto incide en su deseo a través de la articulación en el fantasma. “El deseo está, no sólo velado, sino puesto esencialmente en relación con una ausencia. Esta ausencia es también la posibilidad de una aparición regida por una presencia que está en otra parte. Tal presencia la gobierna de cerca, pero lo hace desde donde es inaprensible

⁴⁶⁰ Lacan, J. (1991) Escritos 2. Op. cit. p. 828.

⁴⁶¹ Ídem.

⁴⁶² Lacan, J. clase inédita. en: staferla.free.fr.

para el sujeto. Como les indiqué, la presencia en cuestión es la del *a*, el objeto en la función que cumple en el fantasma”⁴⁶³. En este caso el objeto está en el lugar de la causa del deseo. No sólo es operativo a través de la articulación fantasmática, sino que se pone de relieve el objeto en su función de causa, ubicándose, digamos, detrás del sujeto, pero también en las envolturas que revisten el agujero y se presenta así como el objeto que se ubica delante del sujeto. Aquí el prefijo *ob*, insistimos, otorga su doble acepción en tanto aquello que se ubica *delante de, frente a*, y lo que es causa, aquello que produce efecto.

En las distintas formulaciones del *objeto a* por parte de Lacan, tenemos que, cumpliendo su función ya comentada aquí de causa y señuelo del deseo, también se articula a la teoría de los discursos de finales de los años 60. “Para seguir a Lacan, es, como acabamos de decir, que hay pérdida de goce. Y la función del objeto perdido, lo que yo llamo el objeto *a* surge en el lugar de esta pérdida que introduce la repetición”⁴⁶⁴. La posibilidad misma del discurso y la repetición, obedece a la incidencia propia del significante. Aquí el *objeto a*, es precisamente el objeto que se pierde por la causa del significante, se pierde el objeto a partir de lo que implica la lógica del lenguaje. Y continúa Lacan así, “Ahí está el hueco, la hiancia que de entrada llenarán, sin lugar a dudas, cierto número de objetos que, en cierto modo, están adaptados de antemano, hechos para servir de tapón. Aquí es donde se queda detenida la práctica analítica clásica, poniendo de relieve estos distintos términos, oral, anal, escópico, incluso vocal. Son los nombres diversos con los que podemos designar como objeto al *a* -pero el *a*, en sí mismo, es lo que resulta de que el saber, desde su origen, se reduce a la articulación significante”⁴⁶⁵.

Y es esta concepción del objeto lo que permite vincular el *objeto a* con el concepto de goce. Si bien hemos intentado reconstruir los puntos cruciales de la conceptualización de este peculiar *objeto*, el principal propósito ha sido arribar a su articulación con el goce. A nivel de su espacio conceptual, tanto el *objeto a* como el goce, pueden tener distintos nombres, “diversos nombres” como lo puntúa Lacan. Pero además de tener esto una relevancia sin igual para la clínica, es destacable asimismo el valor conceptual de sus construcciones en su articulación teórica. Tenemos esta puntuación precisa de Lacan: “Este saber medio de goce. Y, lo repito,

⁴⁶³ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós. p. 55.

⁴⁶⁴ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 51.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 53.

cuando trabaja, lo que produce es entropía. Esta entropía, este punto de pérdida, es el único punto, el único punto regular a través del cual tenemos acceso al goce. En esto se traduce, culmina, se origina, la incidencia del significante en el destino del ser que habla [...] Lo que lo anima, lo que lo agita, lo que lo hace de un saber de otro orden que esos saberes armonizantes que vinculan el *Umwelt* con el *Innenwelt*, es la función del plus de goce en sí misma”⁴⁶⁶. Finalmente aparece el término conceptual “plus de goce” o “plus-de-gozar”. A partir de esta incidencia significativa, de este “aparato del goce”⁴⁶⁷, la pérdida de goce mítica se recupera bajo esta modalidad del “plus” que no es ‘un más’ sino la única forma de obtener un goce que ya no es el que *debería* por la propia incidencia del significante. El *objeto a*, en tanto plus-de-gozar es la forma, un medio del goce. “Esto tiene poco que ver con su palabra. Tiene que ver con la estructura, que se apareja. El ser humano, que se llama así sin duda porque no es más que el *humus* del lenguaje, no tiene más que apalabrarse con este aparato”⁴⁶⁸. Al ser por el lenguaje, el hablante, pierde algo, la estructura a la que se apareja en una decisión forzada para existir en el discurso, le conduce al extravío del objeto. El objeto no sería entonces, algo natural que no entró en las redes de la lengua, sino el producto mismo de esta trama apalabrada. No es invención, ni creación, lo que el concepto de *objeto a* viene a posibilitar en el entendimiento de la subjetividad desde el psicoanálisis propuesto por Lacan, sino el producto necesario, en ese sentido lógico, e imposible de representar, decir o percibir, por no ser más que el “*humus* del lenguaje”. Este *objeto a*, que constituye un vacío activo o también una parcialidad sin par, es un concepto que permitirá otros despliegues cuando abordemos su función en el nudo borromeo y sus relaciones con el goce tal cual lo presentará Lacan en esos textos. Sin embargo, no nos dejemos engañar, no se trata sólo de una consistencia lógica; no por estar atrapado en la cadena del significante, siendo su producto, se trataría entonces de un formalismo. Está entramado en el cuerpo *mistérico*. Una lógica que se dice y tiene efectos de real cuando la sustancia se teje en goce.

Lacan lo diferenció de la objetividad para enfatizar la distinción con el objeto del conocimiento y de otros saberes. Su planteamiento en el campo del psicoanálisis ha sido, para referirse a este objeto, el de la *objetividad*, opuesto, entonces, a objetividad. “Para condensar esta oposición en fórmulas rápidas, diremos que la objetividad es el término último del

⁴⁶⁶ Ídem.

⁴⁶⁷ Ibid. 51.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 54.

pensamiento científico occidental, el correlato de una razón pura, que, a fin de cuentas, se traduce en -se resume mediante, se articula en- un formalismo lógico [...] La objetividad es otra cosa, diré que la objetividad es el correlato de un *pathos* de corte”⁴⁶⁹. Tenemos que no es en la dirección de un formalismo, ni la racionalidad de un objeto en el campo de la ciencia, sino de un objeto que se presenta como el correlato de una pasión, pasión significativa que produce éste en la entrada a la carne del viviente. Esta entrada produce un corte, fragmenta, divide este cuerpo, que sólo lo es en la medida que el Otro del significante ha operado en él. Este padecimiento por el significante produce esta sucesión que se escribe *a* para Lacan y que se constituye como el objeto de los objetos. Este correlato es del orden de lo corporal, no es sin el cuerpo. “El análisis presume que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal”⁴⁷⁰. La entrada del significante produce este corte patético, el *objeto a* sería una contingencia corporal y no sólo una función que podría formalizarse en términos de una lógica. “Nosotros le damos, no tan sólo la materia, no tan sólo nuestro ser de pensamiento, sino el pedazo carnal arrancado de nosotros mismos. Es este pedazo lo que circula en el formalismo lógico tal como se constituyó mediante nuestro trabajo referido al uso del significante. La parte de nosotros mismos que está atrapada en la máquina y que es irrecuperable por siempre jamás. Objeto perdido en los distintos niveles de la experiencia corporal donde se produce su corte, él es el soporte, el substrato auténtico, de toda función de la causa”⁴⁷¹. Esto que Lacan, llama en el lenguaje de la época, pero no sin acierto en términos de su lógica, “máquina”, o “aparato de goce”, indica la procedencia y el lugar propio del cuerpo implicado en el lenguaje. El cuerpo es incorporado al lenguaje mismo, allí se da una sucesión donde no puede ya luego, -tal como lo expresó en Baltimore- separarse; una mezcla, un *blended*, una mixtura de cuerpo y significante. El *objeto a* viene al lugar de lo que queda como perdido allí, estableciéndose, por tanto, su función de causa. “Esa parte corporal de nosotros mismos es, esencialmente y por su función, parcial. Conviene recordar que es cuerpo, y que nosotros somos objetales, lo cual significa que sólo somos objetos del deseo en cuanto cuerpos. El deseo sigue siendo siempre en último término deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del Otro, y únicamente deseo de su cuerpo”⁴⁷². Se coloca el acento en que ese cuerpo objetual, es esa mitad sin par que constituye el cuerpo para el otro en tanto objeto de deseo y, en su función de causa,

⁴⁶⁹ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós. p. 232.

⁴⁷⁰ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 113.

⁴⁷¹ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 10. Op. cit. p. 233.

⁴⁷² Ídem.

es un objeto parcial, recortado, ‘algo que es en él más que el mismo’. El *objeto a*, reduce la imagen de unidad a esta parcialidad, que no constituye mitad alguna con respecto a otro. La noción conceptual de este objeto parcial, como la articula Lacan, ya da cuenta de lo que a partir de los años 70 formulará con el axioma: no hay relación-proporción sexual. El *objeto a* imposibilita por estructura que se pueda completar el uno con el otro en términos de una relación complementaria entre los sexos. La concepción de unidad en sí misma, se ve en la sexualidad destituida por la existencia y exigencia de este objeto. No hay en los cuerpos sexuados la sexualidad total.

Busquemos en esta relación que se establece entre el Otro y la Cosa, lo que produce esta conceptualización de Lacan. En la lógica que se da entre estas instancias aparece el *objeto a* como el resultado de un encuentro con efectos únicos para el campo del psicoanálisis. Ubiquémonos nuevamente en esta instancia, que retomando el término freudiano *das Ding*, Lacan plantea como aquello que no es absorbido del todo por el Otro -entendamos el campo del lenguaje, el orden simbólico-. Este objeto que no es tomado en su totalidad por las redes del significante se constituye como el objeto perdido. Esta dimensión de la Cosa que ubica del lado del viviente, como señaló Lacan en el texto que citamos sobre la “Posición del inconsciente”. Ya implica esta Cosa al cuerpo mismo. Pero ¿qué pasa con esta imbricación entre el Otro y la Cosa? Que el Otro se muestra deficitario ante la Cosa, no logra atraparla, lo que no impide que pueda concebirse imaginariamente en el campo del Otro, precisamente, que se represente imaginariamente algo de lo vivo de la Cosa en el Otro por ese resto que no es capturado. Lo que no puede es concebirse engañosamente que el resto de Cosa, lo que cae de esta operación de lo simbólico sobre la ‘vivo’ -lo real-, no sea producto del propio borramiento de la Cosa. Nunca es pura Cosa, nunca es un fragmento de vida, un trozo de real, que no sea producto de la operación del Otro sobre la Cosa. No es un dato dado, es el resultado de una operación fallida: se trata de una *grieta* en el programa por efecto de la lengua. El *objeto a*, como resto de esta Cosa borrada por la significantización, no deja de ser calificable así sino por incidencia del campo del lenguaje. La experiencia analítica se funda en este campo y en la función de la palabra. No se concibe este objeto como algo previo que se hace refractario a la palabra. No se trata de un inefable o de una cosa que se resiste a la simbolización como dato previo y puro. No es cuestión de una ‘existencia que precede a la esencia’. Se trata de una operación lógica, que no es sin el lenguaje aunque su producto sea algo que le excede al mismo tiempo. En ese déficit del lenguaje sobre la Cosa se inaugura entonces el campo del deseo para el sujeto. Ese objeto perdido, será el

que busque y el que lo cause en tanto sujeto deseante. El *objeto a*, es la formalización lógica de un espacio que no se colma, de un borramiento que inaugura un hueco. Este ahuecamiento resuena con la definición que da Lacan sobre la pulsión en el Seminario XXIII. “Las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho que hay un decir”⁴⁷³. Si bien para el *objeto a* se trataría de lo real, en tanto imposible de decir, su escritura da cuenta de un imposible que no es sin el campo del significante. No se discute que sea *antepredicativo* o no lo sea, lo que no puede concebirse es que sea antesignificante: es su producto. “No es la Cosa como tal lo que escribimos *a*, sino lo que queda de ella por la operación del Otro. Por eso le damos una posición de vacío y hablamos de extimidad para marcar lo que este resto de Cosa tiene de heterogéneo respecto del Otro y sin embargo, y al mismo tiempo, de localizable a partir del Otro. En todo caso, en el psicoanálisis no hay elección: sólo alcanzamos este resto de Cosa a partir del Otro”⁴⁷⁴. Lo que puede generar cierta dificultad con esta elaboración de un resto que no puede concebirse sin la presencia de lo simbólico, es que parece no haber realmente un campo heterogéneo al lenguaje. Que aún siendo lo viviente un campo aislable respecto de lo significativo, todo lo que de este viviente, de lo ‘vivo’, se conserva, no es localizable sin estas coordenadas lógicas que permite el uso del propio significativo. El psicoanálisis no opera con un real sin la eficacia que le permite lo simbólico, no siendo lo simbólico una dimensión que produce un ordenamiento de sentido exclusivamente. Lo simbólico cuando se concibe desde la noción de un elemento mínimo -de significativo Uno, o de significativo en su acepción de letra, que no implica un enlazamiento con otro significativo-, en esa concepción de un significativo, digamos matemático, en tanto no significa nada, hay allí también simbólico, quizás un simbólico sin orden ni ley necesaria para su combinación. El significativo *enjambre*⁴⁷⁵, en tanto aislados unos de otros, sin relación. Siendo esto así, ¿qué queda de esta operación de pasaje de la Cosa al Otro? “De la Cosa al Otro, en efecto, hay intercambio, hay pasaje, hay trueque. Lacan a veces lo formuló como el viraje del goce a la contabilidad. Por este intercambio, este pasaje, este trueque del goce por el significativo, el resto, como se dice, merece llamarse plus de gozar, goce como excedente del intercambio, excedente en la situación del significativo por el goce. Y el Otro puede llamarse Cosa con la condición de precisar que la Cosa como vaciada: terraplén limpio del goce”⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Lacan, J. (2008) El seminario, libro 23 “El sinthome”. Buenos Aires. Paidós. p. 18.

⁴⁷⁴ Miller, J-A (2010) Extimidad. Buenos Aires. Paidós. p. 447.

⁴⁷⁵ Enjambre zumbante, en tanto significativo solos, sin articulación con otros. Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 172.

⁴⁷⁶ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Op. cit. p. 453.

Se considera, por tanto, que el sujeto al ser efecto del Otro, se encuentra bajo la indeterminación que implica la cadena significativa; el estar representado por un significante para otro significante no le otorga al sujeto determinación alguna, por el contrario, su “ser” se encuentra a la deriva de la combinación que estos significantes en su permutación incesante producen. Esta condición le conduce a encontrar el ser en otro lugar. Ese lugar, esa estructura es el objeto que siendo “engañosamente” *eso*, eso que colmaría esa falta-en-ser del sujeto resulta ser precisamente lo que causa la búsqueda incesante del objeto. A ese lugar donde el excedente se inscribe como falta, los objetos que advienen, son los objetos plus-de-gozar. Consecuencia del pasaje, el intercambio, al modo de la producción de mercancías, se genera un *plus* producto de una falta no contabilizada. Ese objeto que se presenta como el complemento no es más que un suplemento que nunca es *eso* que se busca en lo que se encuentra. Hay allí una discordancia, lo veremos un poco más adelante a partir de una construcción que realiza Lacan respecto a la relación analista-analizante.

Que este objeto sea a su vez el objeto convocado a colmar la falta y el vacío que la produce, sólo se resuelve a partir del concepto de *extimidad*, que da cierta respuesta a esta aparente aporía. Permite concebir que en el Otro se encuentra la causa del deseo. En el Otro hay la falta de significante que nombra el objeto. El objeto es el exponente de esta falta que causa el deseo. Así, el *objeto a* está ubicado en el Otro en un tipo de inherencia distinta a la del significante. “No se trata de identificar el *objeto a* con un objeto que se reencontraría, sobre el cual se caería como se cae sobre los significantes. Tampoco es cuestión de identificarlo solamente con un punto de opacidad. Se trata de designar el *objeto a* sólo como el nombre de la estructura en cuanto indefinidamente repetida”⁴⁷⁷. Aquello que procura la repetición incesante es la búsqueda de este objeto que, aunque perdido, nunca existió. Que nunca pueda ser encontrado pero opere efectivamente en tanto vacío activo en la propia estructura deseante, constituye al *objeto a*, desde una perspectiva lógica en el funcionamiento mismo de la repetición. No se deja de buscar y repetir, por tanto, el mismo objeto que causa el deseo; ese bucle que itera es la repetición. *Eso* que itera es causado por esta ausencia, esta borradura inaugural de la Cosa -para seguir usando el término que hemos tomado a partir del uso que hace Lacan-. Y *eso* que itera es la estructura vacía que puede escribirse: *objeto a*. Por ello, el *a* no es una sustancia, es, precisamente, el índice de lo que no se colma en el saber.

⁴⁷⁷ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Buenos Aires. Paidós. p. 461

Ahora, “la Cosa no es el Otro del Otro, aunque quizá se la podría llamar el Otro real. El real hay que distinguirlo del Otro de lo simbólico, que es el Otro propiamente dicho. El Otro real es eso de lo que se podría gozar sin el Otro simbólico. Se lo debe dejar en el registro del fantasma, porque desde que el Otro sustituye a la Cosa, ya no podemos abordar nada de lo real más que por el Otro. Ya no podemos abordar lo real más que como lo imposible que sólo el Otro define con esta barra que quiere decir que no será nunca integral”⁴⁷⁸. La barra a la que se refiere el autor de esta cita es la tachadura del A, sería la tachadura del Otro que Lacan escribe así: S (A), el significante de la falta en el Otro. El significante que falta en el Otro. Esa ausencia da lugar a que se pierda el supuesto goce real, el goce que debería si la incidencia del significante no hubiese tenido lugar para el ser viviente que habla. La propia estructura del habla da cuenta del deseo en tanto objeto perdido por esta demanda, demanda siempre insatisfecha en cuanto no se nombra el objeto de deseo; el objeto de deseo que escapa al decir por quedar escrito en la estructura misma que causa la repetición. En esa repetición algo del goce se inscribe, una satisfacción que no cumple el parámetro freudiano del placer.

No obstante a los avances que hemos realizado en la circunscripción de este concepto crucial con relación al deseo y al goce no queremos dejar de mencionar un trabajo extraordinario que realizó un autor francés con respecto a este objeto en Lacan. Es así que para Guy Le Gaufey⁴⁷⁹, tal como hemos venido desarrollando, las tres cualidades que singularizan el *objeto a* son: “no especular, parcial, y pulsional”⁴⁸⁰. Con respecto a cuándo y en qué Seminario o texto Lacan le da vida a ese concepto tan importante en su teoría, no es posible fecharlo con precisión. “No hay un momento, una sesión de seminario, en el que Lacan habría dado con toda claridad las coordenadas mínimas a partir de las cuales se dejaría pensar lo que llamamos hoy *objeto a*”⁴⁸¹. Esta referencia acerca del *objeto a*, tal como lo “conocemos” hoy, debemos considerarla, precisamente, como una de las posibles razones de esta dificultad para asignar un momento concreto de aparición de esta conceptualización, que no del término. Ya el término, la letra “a” circulaba desde el grafo del deseo y antes en los esquemas, designando el otro del semejante, diferente del yo (*moi*). De hecho el “a” terminará siendo expresando por *i(a)*, imagen del semejante, para designar a este otro. Así que *a* como objeto, no será considerado en su valor

⁴⁷⁸ Ibid. p. 463.

⁴⁷⁹ Le Gaufey, G. (2013) El *objeto a* en Lacan. Buenos Aires. Cuenco de plata.

⁴⁸⁰ Ibid. p. 15.

⁴⁸¹ Ibid. p. 17.

conceptual desde esta primera perspectiva que sigue teniendo su eficacia pero que no responde al concepto en su articulación teórica cuando decimos *objeto a*. El desafío que se le presenta a Lacan en la concepción de este nuevo objeto, es concebirlo por fuera de las coordenadas narcisistas. No se trataría de un objeto que responde a la imagería especular, ni tampoco a la lógica del objeto del conocimiento. Se trata de un objeto por fuera de esta dialéctica del sujeto-objeto. “En el punto final de su interrogación, el sujeto se encuentra como corte y como intervalo. El *a*, en toda su generalidad, también nos muestra su forma esencialmente como forma de corte”⁴⁸². El sujeto para Lacan, no es un sujeto reflexivo, no se consigue a sí mismo en ese gesto, que es más propio del yo, según lo conceptualiza. El *objeto a*, también se ubica en esta especie de espacio intervalar producto de la estructura que le da existencia al sujeto.

Siguiendo a Guy Le Gafey, unas de las determinaciones del *objeto a* es el sentido de esta *a* en la lengua. Si bien, puede inscribirse en una serie formal de letras que asigna Lacan a ciertas escrituras conceptuales, -lo que se denomina como su álgebra-; es también cierto que el uso del *a*, tiene en el uso griego un sentido privativo que dice de la función de este objeto lacaniano. Así lo indica esta cita del seminario XX, “que el *objeto a*, como su nombre lo indica, puede ser dicho a-sexuado”⁴⁸³. En esta indicación se puede leer este sentido privativo del *a*. Este *objeto a*, es el objeto que se sustrae al mundo de los objetos. Si se considera la presencia o la función del *objeto a* en los nudos borromeos, se puede sostener este planteamiento del a- privativo. “Lacan precisa que no está tomado en ninguna de las consistencias del nudo. No es por lo tanto ni imaginario ni simbólico ni real; es, hablando con propiedad, *ectópico*, y esta propiedad lo convierte en el agente mismo del anudamiento”⁴⁸⁴.

No es imaginario: “El hecho de que este objeto haya debido despegarse del otro con minúscula le habría hecho perder dos de las propiedades casi definitorias de este otro: la unidad “uniana” y la espacialidad, propiedades plenamente articuladas una con la otra. Esas solas determinaciones negativas bastan para excluir toda confusión entre objetos ‘mundanos’ cualesquiera (eventualmente, senos, heces, etc.) y el *objeto a*. La clínica más atenta no daría una

⁴⁸² Lacan, J. (2014) El seminario, libro 6 “El deseo y su interpretación”. Buenos Aires Paidós. p. 425.

⁴⁸³ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 153.

⁴⁸⁴ Le Gafey, G. (2013) Op. cit. p. 182.

mostración del tal o cual objeto a.”⁴⁸⁵. *No es simbólico*: “Toda reducción a un significante del *objeto a* fracasará por el carácter altamente parcial de este objeto. Todo significante es uno. Esto no es una constatación empírica, es un axioma constitutivo de lo que es simbólico según Lacan. Pero el significante lacaniano no es la huella, y así como en Freud lo reprimido es indestructible y no puede haber represión sin retorno de lo reprimido, así también en Lacan el significante es, en sí mismo, indestructible. El *objeto a* no pertenece a este filón. Si ningún espejo la atrapa, ningún significante lo encarna, de lo que no es siempre fácil darse cuenta cuando uno lo ve cifrar sempiternamente en una letra”⁴⁸⁶. Así mismo es Lacan el primero que repara en esta heurística paradójica con respecto a este objeto-letra. Es propio de su articulación conceptual construir modalidades que permitan concebir lo opuesto y contradictorio desde una lógica no clásica. Con respecto a este objeto nos dice: “La *a*, que llamo objeto, pero que después de todo no es más que una letra. ¿Cómo puede una letra servir para designar un lugar? Se ve a las claras que hay en ello algo de abusivo”⁴⁸⁷.

No son opacas para Lacan las invenciones arbitrarias que crea para dar cuenta de un discurso sin precedentes, -el discurso analítico-, que no funciona aislado sino respecto de otros discursos. En su formalización se ve llevado, para operar efectivamente con ello, a designar lugares intangibles e insustanciales con letras de algún alfabeto. Lleva a cabo estas asignaciones y operaciones conceptuales aún en los casos en que tal gesto modifica sustancialmente el uso que tal construcción tiene en otra teoría. Sin embargo, al interior de su construcción teórica, sus invenciones no transgreden las condiciones de posibilidad que tales articulaciones permiten.

Retomando el espacio que puede concebirse para este objeto con relación al sujeto, ¿Cuál sería el estatuto de esta localización del *objeto a*? ¿tendría su referencia en la ubicación del sujeto en un entre dos significantes? “La reciprocidad entre sujeto y objeto es total. Para todo ser que habla, la causa de su deseo es estrictamente equivalente, en lo que se refiere a su estructura, a su doblez, por así decir, esto es, a lo que llamé su división de sujeto”⁴⁸⁸. Esta definición nos permite verificar que la localización del *objeto a* responde en su estructura a la ubicación del

⁴⁸⁵ *Ídem*.

⁴⁸⁶ *Ibid.* p. 185.

⁴⁸⁷ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 39.

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 153.

sujeto. Estamos ante la escritura que Lacan formuló como la lógica del fantasma: $\S \Leftrightarrow a$. Y en la descripción que hacemos siguiendo la lectura de Le Gaufey, el *objeto a no es real*: cuando se trata de lo imaginario y lo simbólico estos registros son pasibles de definiciones positivas. Lo que nos confronta con la dificultad de localizar lo real como tal, siendo que su aproximación no es sin un rodeo por carecer de esta posibilidad de definirle positivamente. No obstante, apuntar a su función es lo que se privilegia en este apartado sobre este objeto en Lacan. Ya quedó apuntado que su posición es *ectópica* con respecto a cada uno de los registros y precisamente en lo real, su sustracción no deja de ser una de sus funciones. Ante lo que nos encontramos con el *objeto a*, es con aquello que Lacan introdujo en su Seminario XIX "...o peor" como el *eso no es eso*. "¿No es claro que el discurso del analizante se funda justamente en *te demando que me rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso?* Esta es la demanda fundamental, y la que el analista, si no la toma en cuenta, vuelve cada vez más apremiante. En otra época ironicé: con oferta, el analista crea demanda. Pero la demanda que él satisface es el reconocimiento de esto fundamental: que lo que se demanda *no es eso*"⁴⁸⁹. Despejar qué implica este *no es eso* es algo que ocupa a Lacan a partir de los desarrollos que realiza con el nudo borromeo. Pero es en la clase del año siguiente, en el seminario XX donde apunta directamente sobre el *eso no es eso*. "¿Por qué hice intervenir otrora el nudo borromeo? Era para traducir la fórmula *te pido -¿qué?- rechazar -¿qué?- lo que te ofrezco -¿por qué?- porque no es eso -eso*, saben qué es: es el *objeto a*. El *objeto a* no es ningún ser. El *objeto a* es lo que supone de vacío una demanda, la cual, sólo situada mediante la metonimia, esto es, la pura continuidad asegurada de comienzo a fin de la frase, permite imaginar lo que puede ser de un deseo del que ningún ser es soporte"⁴⁹⁰. No hay sino discordancia entre el objeto de la demanda y el objeto causa del deseo. La diferencia queda establecida por el "eso no es eso". El primer objeto queda inválido cuando se confronta a lo esperado por el segundo. Nunca hay coincidencia, no hay relación entre tales objetos. Se trataría de que aquello que deseabas, que esperabas, que creías desear, no es eso lo que te doy, y no es eso lo que te satisface. Para Le Gaufey se trata de un *deíctico*, "El *deíctico* es ese fragmento de la cadena hablada que ambiciona extraer su significación, no de la pura remisión a otros fragmentos de esta misma cadena, sino de una concatenación crucial entre la cadena hablada y... lo que ella no sería. En efecto, se trata entonces de operar, en el seno mismo del *deíctico*, una

⁴⁸⁹ Lacan, J. (2012) Op. cit. p. 90.

⁴⁹⁰ Lacan, J. (2009) Op. cit. p. 152.

*partición entre lo que permite designar un objeto, y este objeto mismo*⁴⁹¹. Lo que intenta Lacan, según Le Gaufey, es plantear un designante al que ningún designado vendrá a llenar, “pero al llamarlo muy justamente ‘objeto’, rechaza por anticipado que se le reduzca al puro deíctico”⁴⁹². El *objeto a* no sería más que esta discordancia, la inadecuación misma. Algo que anticipa, en su construcción conceptual, y que hace cierta equivalencia lógica con la discordancia que supone la modalidad lógica del no-todo planteada más tarde por Lacan para referirse al goce suplementario. Un goce que escapa y no designa un modo constatable como sí se puede percibir en el goce fálico. “Esta inadecuación permanecerá forzosamente extranjera a la espacialidad y a la unidad imaginaria que caracteriza los objetos substantificados, los objetos relativamente estables de nuestra percepción (o de nuestro intelecto). Así, el objeto pulsional, captado en un actividad que no se reduce nunca a un objeto pasivamente colocado, encuentra en este objeto corte, en este “eso no es eso”, la definición más precisa que pueda darse”⁴⁹³.

Que podamos abarcar algo de la estructura de este *objeto a* en su calidad de ausente, de vacío y agujero nos abre su dimensión de sustracción, de una falta que funciona al modo de un menos que indica una operación de negatividad. Pero a su vez, el *a* se hace presente como aquello que viene al lugar de lo que suplementa esta falta, este *no hay* de la ausencia. Esta función del *objeto a* le da un funcionamiento al modo de un *más*, un plus que indica una operación de positividad. ¿Qué sería aquello que siendo algo no puede ser dicho el qué es? ¿Cuál es la lógica que soporta este objeto que siendo no se sostiene en una definición? ¿Tiene o no tiene predicados que expresen finalmente lo que es? ¿Queda sólo la posibilidad de afirmar que *es*, sin agregar nada más? Este planteamiento de un objeto con tales articulaciones conceptuales nos acerca a los desarrollos de los existencialistas y, fundamentalmente, a ciertas construcciones sartreanas relativas a la existencia. No son infrecuentes las alusiones de Lacan a estas formulaciones acerca de la existencia y al ser. A tal punto que le dedicó todo un Seminario a reflexiones acerca del Uno, comentando el “Parménides de Platón” y algunos desarrollos de Aristóteles acerca de su metafísica. Su cuestionamiento gira en torno a ceñir algo del plano de lo que *hay*, de lo que existe en el ser hablante y que no está bajo la indeterminación de la estructura del lenguaje, de las figuras retóricas de la metáfora y metonimia, que no cesan en su indetenible

⁴⁹¹ Le Gaufey, G. Op. cit. pp. 189-190.

⁴⁹² Ibid. p. 191.

⁴⁹³ Ibid. p. 192.

remisión de significación y sentido. Ante esa pregunta de vital importancia, se encuentra el psicoanálisis que a partir de Lacan se plantea un final de análisis. Freud en su texto “Análisis terminable e interminable” planteaba el *impasse* de la castración. No había salida ante lo que Freud denominó la “roca viva de la castración”. Eso le llevó a plantear que la experiencia analítica no tenía un fin lógico, que debería retomarse cada cierto tiempo el análisis por el inacabamiento que produce este *impasse*. Lacan ante ese *impasse*, propone en 1967 “La proposición sobre el psicoanalista de la Escuela” en la que formaliza un dispositivo donde el *impasse* tiene un pase. El psicoanálisis tiene como resultado el producir un psicoanalista. El pase permite dar cuenta de esa producción, el denominado atravesamiento, o travesía del fantasma, marcó para Lacan una resolución a lo infinito del análisis por el obstáculo de la castración. Su propuesta se fundamenta en que toda construcción fantasmática implica una institución fálica respecto a la imposibilidad de la completud. El fantasma en su escritura: ($\$ \diamond a$) revela que ante la falta en ser, ante la ausencia, el *objeto a* viene al lugar de ese agujero a funcionar como tapón. Descompletar esas identificaciones, procurar esta destitución de esos objetos que obturan el agujero y abrir un campo al deseo sin esas constricciones de fijación (y por tanto de repetición), abrió para el campo psicoanalítico un espacio para verificar en unas coordenadas diferentes, lo que implica una experiencia de lo inconsciente llevado a su término lógico. En este contexto se plantea la pregunta por lo que *hay* y lo que *no hay*; por lo que existe y su estatuto en la experiencia analítica y en el campo del discurso psicoanalítico. Vemos como Miller al comentar la obra de Lacan, encuentra resonancias y ciertas implicaciones teóricas entre estas relaciones conceptuales de algunos sus planteamientos, y el existencialismo. Nos indica:

Lacan admitió que la existencia precede a la esencia, tanto que dio su estatuto a este ‘estar-ahí’. Aunque modulado de maneras muy diversas y progresivas en su enseñanza, dio al *Dasein* un estatuto completamente preciso: el del objeto *a*. El objeto *a* precede a la esencia, y somos más precisos que el existencialismo cuando lo calificamos de plus de gozar. Pero este objeto *a* es preciso decir que es lo que existe, y ahora le damos una definición fácil de este término: lo concebimos como suplemento de goce en el campo del Otro como desierto de goce. Si el objeto *a* existe, entonces hay que decir que en la experiencia analítica y en la dirección de la cura el Otro como tal no existe; esto es, en primer lugar, que no goza. Esta es la primera definición que podemos dar de la existencia y es una definición a partir del goce. El Otro no goza, y no goza porque en primer lugar no es un cuerpo vivo. No es cuerpo más que como *corpse*, palabra inglesa que viene de la misma raíz latina pero que tiene el sentido de ‘cadáver’⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Op. cit. pp. 340-341.

Lo primero a resaltar de este fragmento es que hay un planteamiento acerca de lo que existe en Lacan, se asume en el campo del psicoanálisis un *estar-ahí*. Su estatuto se encuentra en lo que Lacan plantea como *objeto a*. Ahora, lo que da estatuto a esta existencia es que se define a partir del goce. Hay algo vinculado al cuerpo, producto de la incidencia del Otro, que genera este objeto, este *Dasein* lacaniano. Lo hemos desarrollado cuando se ha hecho referencia al cuerpo, a la corporización como la incorporación de un primer cuerpo en un segundo cuerpo, así lo plantea en *Radiofonía* Lacan: “Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquél del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de poder hablar de éste. El primer cuerpo hace al segundo al incorporarse en él. De donde lo incorporal que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación”⁴⁹⁵. El cuerpo, y lo que en él queda aislado y operando aún después de la incorporación de lo incorporal -el significante-, da una referencia de esta marca singular que puede tener el estatuto de este objeto peculiar para Lacan. Veamos como sigue: “Pero es tanto incorporada como la estructura hace el afecto, no más ni menos, afecto a tomar únicamente por lo que el ser se articula, no teniendo allí sino ser de hecho, es decir, por ser dicho en algún lado”⁴⁹⁶. Lo que puede permitir que sea dicho de hecho algo, tiene lugar a partir de lo que *hay* sin ser dicho, sin el ser que implica lo que en el decir puede significarse. La condición de posibilidad para que algo venga al decir, a lo dicho efectivamente, se inaugura en esta incorporación del primer cuerpo, dando ‘vida’ al segundo, una vida que implica la incorporación de la muerte, de lo ‘corpse’ del lenguaje que da vida más allá de la vida. O una segunda vida que sustrae algo a una supuesta primera antes de la incorporación de lo incorporal. Aquí se juega algo del peculiar existencialismo lacaniano, no sería del orden de un vitalismo donde lo vivo de la carne se hace refractario y previo a cualquier significación o simbolización, siempre posterior. El existencialismo de Lacan, para usar la expresión sartreana, asume la existencia como previa a la esencia, porque hay algo que se inscribe en esta incorporación que propicia el cuerpo sutil del lenguaje. Este cuerpo da vida, quitándosela en los términos existenciales, al cuerpo que surge a partir de este cuerpo *letrado*. Allí, en esta marca que subsiste de lo incorporal, dando vida, ya no es una vida previa, es una vida segunda, es otra vida, que aún es vida, *todavía vida* en la existencia que ya no es sin el significante. Esta sustracción que supone la pérdida de aquella vida

⁴⁹⁵ Lacan, J. (2012) Otros escritos. Op. cit. p. 431.

⁴⁹⁶ Ídem.

supuesta, antes del lenguaje incorporado, origina simultáneamente la hendidura, lo agujereado. En ese espacio, en esa oquedad, en su estructura se constituye la emergencia del *objeto a*.

“Este en-sí, en su uso sartreano, es lo que aún no tiene significación, por ser lo dado puro; es pues ciertamente un ser real, entendiendo que lo real sería exterior a lo simbólico. Sólo que el en-sí lacaniano, esto es, el *objeto a*, si es sin esencia, no puede decirse sin embargo que preceda al lenguaje donador de sentido. El en-sí lacaniano -y esa es su paradoja- es por el contrario introducido por lo simbólico”⁴⁹⁷. Lo real, entonces, aunque por definición puede entenderse en una acepción como aquello que se encuentra fuera, que ex-siste a lo simbólico, no sólo es algo que se ubica como exterior a lo simbólico sino que esta exterioridad es consecuencia del propio efecto simbólico. Tiene la propiedad conceptual de una extimidad. Nunca precede, por tanto, a lo simbólico, no esta fuera del campo del lenguaje. Allí tendríamos que concebir un campo del lenguaje que no cierra en la significación sino que incluso en su *sin sentido* es calificable desde este campo. Se abre a los límites de la escritura misma, una escritura que puede ser la de la matemática en su sentido lógico. Lacan en un comentario que realiza en el año 1954 a una intervención de Jean Hyppolite en su seminario comentando el texto de la denegación de Freud, ya abre esta perspectiva que posibilita concebir esta dimensión de lo simbólico que da lugar a una exterioridad sin igual. “Lo real es el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización. Pues lo real no espera, y concretamente no al sujeto, puesto que no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el ‘principio de realidad’ construye en él bajo el nombre de mundo exterior”⁴⁹⁸. Habría que subrayar la frase *ruido en el que puede oírse todo*, en ese espacio en el que puede oírse un ruido, en el que permanece un ruido, sin sentido alguno, aislado de la simbolización pero no fuera de lo simbólico como dimensión del decir, que no de lo dicho; es en esa exterioridad que habita lo real, puede ocurrir un retorno, es el caso del fenómeno elemental de la alucinación, aquello que le ocurrió al hombre de los lobos con el supuesto dedo amputado. El retorno de lo real ocurre desde una exterioridad distinta a la exterioridad de lo reprimido. En lo real forcluído, rechazado primordialmente de la simbolización, no hay retorno en la formaciones de lo inconsciente: lapsus, síntomas, sueños, actos fallidos. Es un retorno en la

⁴⁹⁷ Miller, J-A (2010) Extimidad. Op. cit. pp. 341-342.

⁴⁹⁸ Lacan, J. (1991) “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” en: Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 373.

forma de la alucinación, del delirio, del pasaje al acto. El ruido aparece en la distorsión sin ley de un sin sentido. En el retorno de lo reprimido, de lo simbolizado primordialmente pero de lo que no se quiere saber, la aparición ocurre bajo la modalidad de un querer significar, un sentido oculto por descifrar.

Para Lacan lo simbólico precede, entonces, al objeto *a* “... y cuando abordamos el goce por el lado del objeto *a*, conviene no olvidar que no tratamos en absoluto con un real bruto. El objeto *a* ya es, un real trabajado. El modo de goce es un producto del lenguaje. En la medida misma en que este en-sí lacaniano, por muy en-sí que sea, no es algo previo sino un producto, Lacan puede calificarlo de consistencia lógica, una consistencia que solo cobra valor a partir de la inconsistencia del Otro”⁴⁹⁹. Sólo porque el Otro está descompletado, porque el Otro está agujereado en tanto es fallido, no tiene todos los significantes y las significaciones, se hace inconsistente. En esta falla tiene lugar la consistencia que implica la estructura del *a* como un objeto que indexa esta falta. El goce es una modalidad que produce el propio lenguaje en esta dimensión traumática de su propia imposibilidad; el *objeto a* es un producto y un exponente. Este objeto introduce una objetividad, como mencionamos previamente en este capítulo, que inaugura una objetividad propia de esta noción ausencialista que Lacan plantea para el campo de la condición humana. “Cuando hablamos de esta nueva categoría del objeto *a*, hablamos de otra objetividad, de una objetividad no convocada ante el sujeto de la representación, la cual no es una función imaginaria. Esta nueva objetividad es tal que no se puede evitar hacer su experiencia; es un objeto articulado no al sujeto sino a su propia división, a un sujeto que no se representa los objetos del mundo sino que está él mismo representado. De aquí que no podamos decir que la estructura de este objeto sea idéntica a la del enunciado. No hay ninguna especificidad del objeto en el Otro, pero no por eso el objeto se disuelve en el Otro, escapa a las categorías porque no tiene la misma estructura del enunciado”⁵⁰⁰. Si escapa a las categorías no se trata sino de las *Categorías* que planteó Aristóteles en su tratado de lógica. No hay predicaciones que se puedan hacer de este objeto. En ese sentido no es una sustancia de la cual se pueda predicar, sería una sustancia insustancial con lo que de paradoja implica esta construcción lingüística. Pero es que, precisamente, no tiene la estructura del enunciado, de ella no se conocen sus atributos antes de la experiencia, no hay una precomprensión ontológica al modo que lo

⁴⁹⁹ Miller, J-A (2010) Extimidad. Op. cit. p. 342.

⁵⁰⁰ Ibid. p. 225.

señaló Heidegger. Es así que su estructura, incluso su entidad, es paradójal, sería un ser sin esencia: una sustancia sin sustancia. De ese objeto no se puede saber nada *a priori*, es sólo una inferencia *a posteriori*. Su lógica es la de la retroacción, sabemos de ella por sus efectos.

Miller, propone plantearlo usando unos términos -ya referidos en este trabajo-, propios de la filosofía medieval, pero retomados a partir de un autor francés llamado Jankélévich. Usando esta reactualización de términos propone diferenciar entre *quididad* y *quodidad*.

La *quididad* es el conjunto de las propiedades esenciales del objeto, digamos, su esencia. La *quodidad* es lo que queda del objeto cuando se le sustrajo su *quididad*, es decir, que *hay*, y es todo. El conjunto de aquello con lo que se califica el objeto es del registro de la *quididad*. Lo que puede decirse al respecto, lo que del decir puede plantearse sobre el objeto, es la *quididad*. Pero hay otra cosa que aísla y que es precisamente solo un *hay*, un *hay allí*, sin que pueda decirse qué es. Se dice simplemente que es, y esto precisamente es el *quod*: es, y no qué es. Ciertamente, se habrán dado cuenta de que el objeto *a*, esta presencia sin *quididad*, es el *quod*⁵⁰¹.

Tenemos el *objeto a* como una presencia de la ausencia. Esta aporía conceptual se escribe con esa grafía formal de *a*. No se renuncia al objeto como término, aun cuando el propio prefijo nos introduce en las acepciones de aquello que se encuentra delante, frente a, y que por tanto, no puede referirse, salvo por una construcción aporética, a aquello que está delante pero que no está presente. A esa *impresencia* conceptual, se expone Lacan ante la invención de este objeto sin precedentes. El objeto olvidado, una sustancia olvidada.

En el Seminario X, “La angustia”, Lacan introduce una expresión visceral para referirse al *objeto a*, se refiere a ella en términos de “tripa causal”. Toma, el “corazón” como un ejemplo de esta tripa causal. Sus usos metafóricos dan cuenta de lo incorporal que se hace carne en el símbolo y que siendo cuerpo sutil⁵⁰², no es menos turbulenta en cuanto a sus afectos se refiere. No nos parece de un valor escaso la cantidad de usos y expresiones que en el discurso amoroso el significante corazón suscita, entendiendo amoroso en la dimensión del deseo que nos reveló Lacan a partir de su lectura del Banquete de Platón. En ningún momento es un amor sin la dimensión erótica que implica el cuerpo afectado por la lengua. Todo un ámbito de la cultura se

⁵⁰¹ Ibid. p. 133.

⁵⁰² Lacan, J. (1997) Escritos 1. México. Siglo XXI. p. 289.

ve atravesado por tales referencias. Dedicaremos -enseguida- una indagación de este órgano corporal en tanto tripa, tomando una pintura muy sugerente sobre San Agustín. Y con relación al corazón, Lacan afirma: “Ciertamente decimos *-Es tu corazón lo que quiero y nada más*. En esta fórmula, como en cualquier otra metáfora de órgano, el corazón debe ser tomado al pie de la letra. Funciona como parte del cuerpo, por así decir, como tripa. ¿Por qué una metáfora así ha subsistido tanto tiempo?”⁵⁰³. Esta pregunta, sin procurar darle respuesta definitiva, nos ofrece, sin embargo, la justificación para adentrarnos en la metáfora del corazón y su valor para el discurso analítico, como nos lo presenta aquí Lacan. “El uso metafórico, siempre vivo, de esa parte del cuerpo para expresar lo que, en el deseo, va más allá de la apariencia, ¿cómo explicarlo, sino porque la causa ya está alojada en la tripa y figurada en la falta? Hay una obsesión por la tripa causal”⁵⁰⁴. Sucumbamos a esta obsesión por la tripa causal de la mano de San Agustín y sus Confesiones.

2.3 *Excursus interior: extimidad*

¿Por qué este *excursus*? o más bien ¿para qué? En los testimonios de San Agustín y de Nancy, encontraremos una sustancia que *late* y exhibe *eso* que a través del *objeto a* y del goce Lacan nos enseña. Lo que se enseña, se muestra, a través de este *excursus* requiere de una topología del espacio que se nombra bajo el concepto de extimidad. Una propuesta que recoge lo medular de la articulación conceptual lacaniana. Un estilo de razonar que justifica detenerse durante un tramo para tomar nota de las confesiones de Agustín y Nancy. Cuerposhablantes que han sido atravesados por la exterioridad más radical que nos hace quienes estamos siendo. Lo *intruso* de este *excursus* en el cuerpo del texto, es lo intruso que hace que la ruptura sin discontinuidad abra un nuevo espacio conceptual para la intimidad. La sustancia gozante es ese espacio de lo más íntimo que no dejó de interrogar a Lacan. Veámoslo.

⁵⁰³ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós. p. 234

⁵⁰⁴ *Ídem*.

Es San Agustín quien desarrolla lo que puede denominarse el pensamiento del corazón⁵⁰⁵. Y este pensamiento comienza en su texto *Las Confesiones*⁵⁰⁶. En ellas narra toda una travesía por su interioridad, y equipara la palabra *cor*, corazón, con *intima mea*, morada interior. El corazón es para Agustín de Hipona, el lugar más profundo, un abismo insondable donde reside su verdad. Ciertamente, y como afirma Zizek,⁵⁰⁷ el cristianismo representa en su versión paulina un núcleo subversivo, nos muestra una concepción desafiante en la forma de entender la Ley, y bajo la figura del ‘hijo de Dios’ se nos plantea una lógica distinta, donde el amor (*caritas*) nos invita a poner la otra mejilla. Ya sabemos, por el por el propio Agustín, su devoción por la lectura de los libros de Pablo. Así, el corazón de San Agustín abre una dimensión nueva hacia la interioridad, una exploración que ocurre en la dialéctica con un Otro, la Alteridad absoluta. Zizek⁵⁰⁸ citando a Lacan dice: “El espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo”. Y el lugar que recibe a este “Espíritu Santo” es para Agustín el corazón. Es en este contexto que se introduce el *corazón* como núcleo de un nuevo saber interior en el sujeto. Este espacio inédito se le consagra a la subjetividad rompiendo así con los referentes históricos de la Edad media. La verdad no se busca o encuentra en la objetividad otorgada por el conocimiento, *logos*, más bien el camino a la verdad se recorre en el sumergimiento a la intimidad, en la confesión como género y método para esa verdad. El corazón se coloca en el lugar de la evidencia, y es en él donde intentaremos adentrarnos ahora, en el lugar de un Otro corazón.

El corazón es el órgano de toda la afectividad: todos los deseos y anhelos, todo “conmoverse”, todos los tipos de felicidad y dolor estarían enraizados en el corazón en el sentido más amplio. Sin embargo, en sentido más preciso, el término *corazón* puede estar referido como el centro de la afectividad, “el verdadero núcleo de esta esfera”⁵⁰⁹. Cuando se dice centro, se lee con mayor precisión, núcleo -centrado o descentrado-. El cuerpo se hace corazón en la medida que es receptor -pasivo- de una -actividad- que lo hace vivo. La afectividad no es sin una carne que se afecta.

⁵⁰⁵ Hillman, J. (1999) El pensamiento del corazón. Madrid. Biblioteca de ensayo. Siruela.

⁵⁰⁶ San Agustín. (2009) *Las Confesiones* (traducción de Agustín Uña Juárez). Madrid. Tecnos.

⁵⁰⁷ Zizek, S. (2005) El títere y el enano. El núcleo subversivo del cristianismo. Buenos Aires. Paidós.

⁵⁰⁸ Ibid. p. 19.

⁵⁰⁹ Hildebrand, D. (2005) El corazón. Madrid. Biblioteca Palabra. p. 58.

En la terminología popular, nos puntualiza María Zambrano que, sus símbolos son espaciales⁵¹⁰. “Es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades”⁵¹¹. Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres. “Y a veces arde en él una llama que sirve de guía a través de situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite abrirse paso allí donde parecía no haber paso alguno; descubrir los poros de la realidad cuando se muestra cerrada”⁵¹². En esta cultura, el corazón nos dice, que esa llama que contiene un saber acerca de la interioridad, proporciona también, dolor y peso. Tiene heridas que parecen no cerrarse jamás, heridas vivas, que no cicatrizan. Y en el dolor, en su pesar, se hace sentir con la mayor fuerza que deja la sensación de no poderse vivir la vida. Se trata de una marca, una llama, que es invariable. Este carácter de invariable muestra una cualidad singular respecto del *topos corazón*. Lo que en sus carnes se escribe no está sujeto a la variabilidad de la retórica. La certeza le pertenece, le pesa: su pensar es en el pesar. A diferencia del logos, su escritura no se hace peso, sino pienso. El pensar del pienso nos lleva a la duda, esa duda quizás conoce una certidumbre previa a la cartesiana, el *soy corazón* no esperó a la meditación, ardía en sus llamas la letra de un significante que le avivó en su ser *cogitatio*. Zambrano, no lo supone desde el efecto significativo, envuelto en su fuego, pero nos es legítimo leer desde esa perspectiva lo que la filosofía nos enseña. No lo afirma ni lo desmiente. “Es la *pesadumbre*, esa palabra tan hondamente española, la pesadumbre que proviene siempre del corazón”⁵¹³. Zambrano nos va presentando un corazón existente y resistente a la invisibilidad -a la variabilidad-. Su oscuridad es el lugar al que pertenece, reside en la opacidad. Su habitar, su palpitar, nos dice de una verdad que permanece en la sombra de una realidad eficaz, su invisibilidad hace posible lo visible.

“Pero lo primero que sentimos en la vida del corazón es su condición de oscura cavidad, de recinto hermético; víscera; entraña. El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva, y su nobleza [...] El corazón es la víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio,

⁵¹⁰ Zambrano M. (1989) *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid. Alianza tres.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 53

⁵¹² *Idem.*

⁵¹³ *Ibid.*, p. 94

de un dentro oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre”⁵¹⁴. Y siendo entraña se presenta como una caja de resonancias, su latir, se hace desde un estremecimiento de todo el cuerpo. La entraña que rige desde una oscura cavidad lo que de sentido puede alcanzar la vida. Sólo siendo un recinto que parece negarse a sí mismo se ofrece en el más puro sinsentido. Mientras más interior se hace más externo y visible es su inalcanzable intimidad. “Suprema acción de algo que sin dejar de ser interioridad, la ofrece en un gesto que parece podría anularla, pero que sólo la eleva. Se ofrece por ser interioridad y para seguirlo siendo. Y esto: interioridad que se ofrece para seguir siendo interioridad, sin anularla, es la definición de la intimidad”⁵¹⁵. Esta intimidad así escrita, descrita, es la extimidad. Otra forma de nombrar lo íntimo.

En otro extremo estremecedor, Nancy nos dice de su corazón, el que le ofrece la vida y le amenaza con arrebatarla. “Mi corazón se convertía en mi extranjero: justamente extranjero porque estaba adentro. Si la ajenidad venía de afuera, era porque antes había aparecido adentro. Qué vacío abierto de pronto en el pecho o en el alma -es lo mismo- cuando me dijeron: ‘Será necesario un trasplante’... Aquí, el espíritu tropieza con un objeto nulo: nada que saber, nada que comprender, nada que sentir. La intrusión de un ajeno al pensamiento. Ese blanco permanecerá en mí como el pensamiento mismo y su contrario al mismo tiempo”⁵¹⁶. Desde el inicio mismo de la vida lo ajeno nos conforma, no somos nada sin esa ajenidad radical, no somos nada ante la irrupción de ello en un acontecimiento que parece puramente exterior. Algo de lo siniestro es parte esencial -ausencial- de nuestra más extraña intimidad.

2.3.1 Otra forma de nombrar lo íntimo.

Comencemos pues por hacer referencia a la extimidad. Son pocas las veces que Lacan menciona en sus seminarios esta expresión. De hecho, es en el Seminario VII, que alude directamente a ella pronunciando: “Ese *das Ding*, tal como intento hacerles apreciar su lugar y su alcance, es totalmente esencial en lo tocante al pensamiento freudiano [...] Se trata de ese interior excluido que, para retomar los términos mismos del *Entwurf* (Proyecto de una psicología

⁵¹⁴ Ibid. p. 54

⁵¹⁵ Ibid, p. 55

⁵¹⁶ Nancy, J-L. (2007) El intruso. Buenos Aires- Madrid. Amorrortu. p. 19.

para neurólogos de Freud), está de este modo excluido en el interior”⁵¹⁷. También hace la siguiente referencia: “Quizá lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa, esclarecerá la pregunta que aún subsiste, el misterio incluso que representa para quienes se interesan en el arte prehistórico -a saber, precisamente, su emplazamiento. Asombra la elección de una cavidad subterránea”⁵¹⁸. En ambas referencias, se alude a lo que Freud directamente denominó el “extranjero interior”, para referirse a lo inconsciente; y es precisamente ese lugar interior, íntimo, que se configura como central en el sujeto, pero fuera de él. Sí, una suerte de paradoja que procura en su núcleo la constitución del sujeto mismo. Alude a aquello íntimo que es irreconocible para el sujeto porque se sitúa en un espacio *inextenso* aún siendo cuerpo. Lo éxtimo carece de sentido, no es explicable para el sujeto, porque apunta a lo más real -singular- de cada cual. Si se trata del *corazón*, del *objeto a*, “tripa causal”, para Lacan su causalidad escapa a la relación causa-efecto. Allí donde la cavidad subterránea aparece da cuenta de lo que se ausenta, de lo que falla. En esa hiancia, la oquedad misma del objeto *a*, opera el goce de una sustancia que obsesiona, no deja de repetirse, un movimiento de sístoles y diástoles que dice del lenguaje de la presencia y la ausencia: uno y cero. Un significante que itera y reitera.

Lacan haciendo uso del término *extimité*, agregando el prefijo ‘*ex*’ (de *exterieur*, exterior) a la palabra francesa *intimité* (intimidad), construye la noción de lo éxtimo: extimidad. Así, el neologismo resultante, expresa el modo en que el psicoanálisis cuestiona la oposición entre lo interno y lo externo, el dentro y fuera. Es a partir de este intento de ruptura con la aparente dualidad de interior y exterior que se concibe una realidad psíquica en el sujeto. Un nuevo espacio conceptual que permite alinear una articulación teórica que rompe con los dualismos. En ese espacio conceptual de la extimidad: el sujeto de lo inconsciente, el parlêtre, la sustancia de goce, encuentran su condición para ser concebidos al margen de una lógica excluyente. En esa paradoja donde el Otro es “algo extraño a mí, aunque está en mi núcleo”. El centro del sujeto queda afuera; un sujeto ex-céntrico. En la estructura de la extimidad, que se muestra en la topología de la Banda de Moebius, el sujeto ya no es un sistema psíquico puramente interior, sino una estructura éxtima. En aquello que se fractura de la intimidad aparece la extimidad. Lo excluido interior es aquello que no encaja pero que se hace presente. Se trata de una ausencia de

⁵¹⁷ Lacan, J. (2007) El seminario, libro 7 “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 126

⁵¹⁸ Ibid. p. 171

la presencia exterior en lo más íntimo. Su textura anuda, quizás sin anudarse del todo, el afuera y el adentro. Se pasa de un lugar a otro sin atravesar ningún corte, sin discontinuidad. Por lo tanto, extimidad no es contrario a íntimo. En esta peculiar condensación un cuerpo extraño se constituye. Está dentro y fuera; no está ni dentro ni fuera. Sin embargo, *eso* se construye, se configura como lo más íntimo, tan íntimo que no se encuentra dentro. Así nos lo narra Agustín refiriéndose a Dios, “más interior que lo más íntimo mío”: en el seno de mí mismo, algo más íntimo que cualquier cosa que sea mía. Esa exterioridad radical ocupa ese lugar, una extraña propiedad, una rara posesión. Pensar lo íntimo en estos términos de lo éxtimo es aceptar o intentar mostrar que esta noción puede escribir lo más próximo a mí -lo más interior-, sin dejar de ser ajeno, extraño, distante. Conceptualizar este espacio vital como extimidad es concebir en forma radical el concepto de inconsciente de Freud. No se encuentra en la profundidad sino en la superficie de escritura del discurso. Un discurso del Otro.

2.3.2 *La intimidad de San Agustín: su innovación*

“Los hombres viajan para admirar las cimas de los montes, las gigantescas olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la grandeza del océano y las órbitas de los astros. Pero se olvidan de sí mismos”⁵¹⁹. Este es el contexto en el que emprende su obra Agustín, diríamos que no sólo sus *Confesiones*, sino toda su incursión hacia la búsqueda del conocimiento, de la verdad. A diferencia de la cultura intelectual de su época, él buscó en sí, quería por sobre todas las cosas comprenderse más y mejor a sí mismo, y desde ahí, el mundo, la vida. De allí su preferencia por el “viaje” a su interioridad, el camino de la intimidad.

Esta innovación agustiniana no es sólo el resultado de su inventiva intelectual. Tuvo una extraordinaria formación y gran inquietud de encontrar en los maestros y libros ese saber que colmase su “curiosidad”. Buscó en filósofos esa clave para vivir la existencia con sabiduría y verdad. Rastreó diferentes escuelas, y entre ellas, las diversas doctrinas parecieron darle por un tiempo esa ‘luz’ que anhelaba. Sin embargo, identificó en ellas inconsistencias que lo condujeron hacia otros senderos, tomando de la astrología que le proporcionaba gran interés, pero que sus predicciones y descripciones tampoco le convencieron. Se hundió en una suerte de escepticismo

⁵¹⁹ *Las Confesiones*. X, 8, 15. Op. cit., p. 406

que tampoco le poseyó permanentemente. Es así, que llega a la lectura de los textos neoplatónicos y al libro de los Evangelios, fundamentalmente el de San Juan, constatando que estaba buscando una verdad en el lugar equivocado y, que el camino que lo conduciría a eso que buscaba, requería de otro *topos*. Esa posibilidad se encontraba en la interioridad de sí mismo, así lo dice un extracto del Evangelio de San Juan, "... y la cátedra la tiene quien enseña en los corazones"⁵²⁰. Este lugar inédito hasta entonces se abre para Agustín, la guía que le condujo a su corazón.

Y será en la *confesión* donde encuentre, en definitiva, el tránsito que le conduce a la intimidad, aquella que terminará por hacerlo converso. En ese proceso, nos muestra un giro subversivo con relación a sus predecesores y la cultura filosófica de sus maestros. En un pasaje de sus *Confesiones* y luego de su bautismo, nos relata: "*Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva. ¡Tarde te amé! He aquí que Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. Y deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían lejos de Ti aquellas cosas que no serían si no estuvieran en Ti. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera*"¹³⁵. En ese tarde de amé, se condensa la ruptura del espacio y tiempo que implica esta nueva topología que emplea Agustín. Una topología que le lleva a desdoblar y romper con las ideas lineales de la temporalidad y clásicas del espacio. Dios, aquella exterioridad que habita en los cielos, realmente está dentro, en un espacio íntimo y hacia ese lugar debe dirigirse, ¿quién? ¿qué de Agustín? Emprende un viaje porque se sabe fuera, es él el que habita fuera y el Otro -Dios- dentro. Su verdad, -*veritas*- esta fuera y dentro. Es un amor tan antiguo y tan nuevo. Tan presente y pasado. Interviene en todo su cuerpo, en sus zonas erógenas: oídos y vista sucumben a su voz áfona y su imagen no visible. Se trata de un encuentro amoroso, de un acontecimiento, un relámpago. Agustín, que siempre fue amado y se reconoce de pronto en amante. Se realiza el milagro del amor. Así, lo define Lacan, cuando el amado se hace amante.

Una dialéctica del amor y el deseo se hace presente en el encuentro de Agustín con lo Otro. No hay una búsqueda de simetría, pero sí una nueva significación del amor. Leamos en palabras de Lacan lo que allí ocurre: "De esto hemos partido, del amor como dios, es decir,

⁵²⁰ Evangelios, san Juan. Santa Biblia. III, 13.

como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Así, no podemos hablar de él mismo sino como mito. Para materializar esto ante ustedes, tengo derecho a completar mi imagen y hacer de ella verdaderamente un mito. *Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano, que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende —entonces, lo que ahí se produce es el amor*”⁵²¹. La mano que surge del otro lado no es un gesto simétrico, ni recíproco, menos aún un retorno. Lo que está en juego es del orden del milagro, de la metáfora del amor, en ella una sustitución se efectúa, se trata de una lógica donde el amado —*erastés*— pasa al lugar del amante —*erómenos*—. Sólo el deseante se sostiene en la apertura de la falta, del no saber, de la ausencia que mueve y dinamiza el deseo. He allí el secreto del gesto agustiniano en el gesto lacaniano.

Pero, ¿cuál es esa interrogante en Agustín que lo conduce a iniciar toda esa narrativa *confesaria*? “Hice de mí mismo la gran cuestión e interrogaba a mi alma: ¿Tú quién eres?”⁵²². “Me dirigí a mí mismo y me dije: Tú ¿quién eres?”⁵²³. Sus *Confesiones*, están en la búsqueda de una pregunta que se dirige a un Otro, a una instancia extranjera en sí mismo. Quien tiene la verdad de esa respuesta se constituye en lo más íntimo de sí, sólo que ya reconoce que ello no le pertenece, es un saber insabido. El saber es un supuesto que se encuentra más allá de sí, pero en sí. El énfasis de Agustín está en el *quién*, aludiendo a un sujeto interior, un alguien íntimo. ¿Podría ser ese sujeto interior, el sujeto de lo inconsciente? Para la modernidad la respuesta no es evidente a pesar del descubrimiento freudiano y la renovación lacaniana. Para Agustín, ya es claro que algo que no es su yo conforma un saber de sí que no es accesible, requiere de un decir, de la escritura, de la narración para hacerse presente. Este toma en él, la figura divina. Un Otro radical que sin embargo le lleva al lugar de su intimidad extranjera en sí misma. Hay un desdoblamiento del sujeto. Sabe sin saber que no hay transparencia de la interioridad. El

⁵²¹ Lacan, J. (2006) El Seminario: Libro 8: “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós., p. 65.

⁵²² Las Confesiones. Libro IV, 4, 9. Op. cit. p. 217.

⁵²³ *Idem*.

descubrimiento de Agustín realmente es novísimo y marcará un precedente que aún la modernidad esta por descifrar. El psicoanálisis, es quizás una lectura de las consecuencias de la exploración agustiniana en el campo laico, por supuesto.

El hombre se ha visto distante de sí, fuera de sí, disperso y lejos de sí, viviendo su lejanía como el vacío de un ser que, no obstante, reclama atención. Es entonces cuando surge el imperativo del recogerse, del mirar dentro, del encontrarse con la intimidad. Este encuentro con lo interior le revela su sujeto, digamos, inconsciente para él. Es la llamada a la intimidad desde la intimidad. Sólo desde ahí puede ejercerse ese llamado, pues es la inquietud, la angustia, la desesperación y desolación que Agustín narra la que toma su cuerpo, su pensamiento. Son las manifestaciones del dolor, de su exilio: eso le hizo síntoma. El tratamiento fue el encuentro con la escritura, con el Otro en la figura de Dios. Hizo del síntoma el camino al *sinthome*. El tratamiento a su desolación fue la escritura, el testimonio del encuentro con el Otro -Dios, su amado amante- que le lleva a un saber hacer con el intelecto, con su sufrimiento de existir. Así, se nos muestra el vacío de esa “intimidad”, de su corazón. Hay vacío en el ser hablante y eso conduce a que se haga un tratamiento de ello, una defensa, algo protege de la investida que implica lo desgarrador de eso imposible de soportar: lo real. Cada cual se hace un arreglo, algún tipo de invención para arreglárselas con lo sintomático. Lacan llamó a ese arreglo, a ese anudamiento que repara lo que falla en el ser hablante: *sinthome*. La letra “h” indica una escritura (antigua de síntoma) que da cuenta de una función de reparación, de artificio que sepa hacer con esa dimensión real de la existencia.

Para Lyotard, “El hombre interior no evoca una ausencia. Él no esta allí por el otro, él es el Otro del allí, allí donde la luz tiene lugar sin lugar, donde el sonido resuena sin tiempo. Explosivo e implosivo, él es el *plosum*, la plosión que anula los *a priori* de la inscripción y parte del testimonio posible. Testigo, en la medida en que no es un testigo y que no puede haber testigo de ese impacto que, repitámoslo, anula los tiempos, las superficies del archivo. Las tablas de la memoria se pulverizan, el impacto no ha ocurrido”⁵²⁴. Seguidor de Agustín, Lyotard nos ofrece una definición de lo inconsciente originario. Un impacto que deja un testimonio que se borra, que anula los archivos, que abre a lo inmemorial y hace posible lo inconsciente reprimido. Sobre ese efecto inaugural puede operar lo que se archiva, una memoria significativa puede

⁵²⁴ Lyotard, J. (2002) La confesión de Agustín. Buenos Aires. Losada. pp. 31-32.

escribirse. Ese vacío de la creación, es del orden de la explosión que implosiona. Un traumatismo que deja un agujero en la existencia subjetiva para que ella emerja. Un *Big Bang* de la vida, en la interioridad inaugurada por Agustín.

Expuesto en *Las Confesiones*, el hombre para Agustín es no sólo lo que hace sino también lo que padece. Por ello, la intimidad abarca al sujeto en aquello que es su ser. Siendo así que este sujeto en su acción y su pasividad, en tanto padecer, nos vuelve a mostrar la “metáfora del corazón” descrita por Zambrano en esos mismos términos, “interioridad abierta; pasividad activa”⁵²⁵. Y escribe Agustín, “¿Qué cosa hay más cercana a mí mismo que yo mismo? Trabajo, sin embargo, en otras cosas fuera de mí mismo y trabajo en mí mismo. Soy tierra de dificultad para mí mismo. Siento que soy abismo, y por eso inabarcable. Yo mismo no me comprendo a mí mismo”⁵²⁶. Se nos muestra acá un sujeto escindido doblemente o, en un doble abismo. En un primer lugar, visto desde el *afuera*, en su *modus vivendi*, la intimidad se encuentra descentrada, así lo constatamos hoy en el sujeto moderno, en su más acentuada diseminación. Y en segundo lugar, si se mira desde *dentro*, esa intimidad se encuentra desbordada por ese Otro. “Hay algo en mí que no cabe en mí”⁵²⁷. “Hay algo en el hombre desconocido hasta para el mismo espíritu del hombre”⁵²⁸. Esa dimensión inconsciente en la estructura subjetiva es, sin duda, un anticipo de Agustín. Logra constatar algo de ese saber insabido que da cuenta de lo que yace en la ignorancia. Su esfuerzo confesario es un arrojo a ese abismo que le habita y le constituye en su intimidad.

“Mas, ¿cómo conocerme, sino en Ti? Y, ¿cómo conocerte, sino en mí? Fuera de mí no puedo conocer, ni conocerte. Pero al conocerte en mí te conozco sobre mí cuando Tú me haces que yo sea siéndolo en Ti. Y al conocerme en Ti me conozco creado por Ti, distinto de Ti aunque semejante a Ti, limitado desde Ti, contingente fuera de Ti, agonizante por lejano a Ti, huido de mí”⁵²⁹. Todo este fragmento representa lo que ante el Otro puede constituir al sujeto. Un Otro que es él mismo, pero distinto y semejante; separado y limitado por aquél. Sólo puede llegar a

⁵²⁵ Zambrano, M. Op. cit., p. 55.

⁵²⁶ Las Confesiones. Op. cit. Libro X, 16, 25. p. 416.

⁵²⁷ Ibid. Libro X, 8, 15. p. 406

⁵²⁸ Ibid. Libro XIII, 8, 9. p. 539

⁵²⁹ Ibid. Libro IV, 7, 12. p. 219

conocerse y establecerse en interioridad a través del Otro. Y sólo en él, en esa intimidad puede conocerle, en tanto Otro radical, separado y distinto, en la medida en que este reconocimiento desde el Otro, como rodeo también, esta huido de sí mismo. Veámoslo desde la perspectiva que introduce Zizek, “Lo que nos une a Dios es la separación radical entre el hombre y Dios, puesto que en la figura de Cristo, Dios se separa completamente DE SÍ MISMO: lo esencial, entonces, es no “franquear” la brecha que nos separa de Dios, sino comprender hasta qué punto *esa brecha es inherente a Dios mismo*”⁵³⁰. Desde otra lectura es asumir que la brecha, el límite y la separación permite reconocerse frente a ese Otro absoluto, no se es sino en esa hiancia que se traduce en falta-en-ser. Allí se constituye el sujeto, el ser de la intimidad. Y desde la perspectiva de la experiencia analítica, enmarcada en la transferencia, el Otro es el lenguaje, la función de la palabra en tanto facilitador de la estructura que me otorga el ser en falta, que nos habita y nos desborda. Un abismo íntimo, una dimensión de lo inconsciente que se estructura en el habla. El movimiento de la cadena significativa que me capta, me arroja al abismo de lo que no puede sino medio decir quién soy. En esa franja quebrantada por *lalengua* algo de mi existencia se extravía en lo imposible de decir.

¿Reside la verdad del sujeto en esa interioridad inaugurada por san Agustín? Para Zambrano así es, y nos dice: “La interioridad como tal es descubierta por el Cristianismo que, mediante San Agustín, se incorpora al pensamiento y a la creencia del hombre común. Antes del Cristianismo, en Grecia, es alma; después de la revelación de San Agustín, en otro trance decisivo, será conciencia en Descartes”⁵³¹. Y en un trance posterior a Descartes (no mencionado por Zambrano), Freud desplaza el lugar de la conciencia a lo inconsciente; y en la torsión realizada por Lacan, la prevalencia de la tripa causal y su dimensión corporal, se escribe con el álgebra del *a*. El objeto *a* viene al lugar de esa dimensión interior que tiene la estructura de la extimidad. La respuesta, desde la lectura de Zambrano, nos brinda un movimiento histórico que reconoce en Agustín un giro subversivo. Un punto de inflexión que tiene el estatuto de un descubrimiento, nos abre a la interioridad en una topología que el psicoanálisis ha sabido retomar y formalizar. Para la autora, la interioridad es un aporte que el Cristianismo hace a la filosofía. De hecho, la crítica que hace a la filosofía es por carecer de este interior, pues la

⁵³⁰ Zizek, S. (2005) El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo. Buenos Aires. Paidós. p. 118

⁵³¹ Zambrano, M. (2004) La confesión. Género literario. Madrid. Siruela. p. 59

filosofía se ha reducido a un estilo de conocimiento que reduce la existencia humana a ideas y, en este sentido, la vida no se asimila ni se transforma. No es una crítica a una filosofía que derivó en teórica, como ha señalado también Pierre Hadot, sino una falta de reconocimiento de una vía que sale de sí para encontrarse a sí: exterioridad que no complementa sino descompleta. La crítica que hace Zambrano se inscribe en la perspectiva que Lacan, en un uso quizás provocativo, denomina antifilosofía. No es sólo una dimensión de la interioridad que se vincula al cuerpo, sino un ámbito de la afectación que tiene consecuencias más allá de las pasiones y sus afectos. El cuerpo en la simbología del corazón, en su metáfora, toma el lugar de una zona parcial, de un trozo de carne que es capaz de trascender su función de órgano para servir al goce. Así lo hace explicitó Nancy, “¿Qué nos dice Agustín? Que el goce es, forzosamente, el goce de un sujeto, aunque éste no lo origine. Es la experiencia que el sujeto puede tener de perderse, de no sentir su propia presencia. Por eso la fórmula de Agustín, *interior intimo meo*, designa el goce por las dos vías, que son la intimidad y la superioridad. En realidad, las dos se sitúan en el mismo plano, porque si se representa lo íntimo como lo que está dentro del cuerpo (piense en las partes íntimas), entonces lo que es más interior que lo íntimo tiene que ser forzosamente lo exterior. Por eso tendemos a lo grandioso, a elevarnos más allá de las cimas. Toda esta exuberancia me hace pensar en Bataille, cuando compara a Jesús con una montaña cuya cima explota, como el Vesubio (él dice el Jesuvio). En ambos casos se trata de una imagen orgiástica. No olvidemos que en toda historia de goce siempre está presente Dionisos, el personaje de la orgía, del *orgiasmo*, palabra de la que deriva el término orgasmo. En el *súmmum* de lo íntimo, en la cima, se produce un vuelco.”⁵³². El goce que el corazón recoge como significante de la intimidad da cuenta no de la sede de las pasiones sino de la afectación de un perderse. Una exuberancia que conduce al fuera de sí porque se origina en la alteridad. Lo ajeno de eso exterior es lo que hace de un órgano algo más que una función para la vida. Algo orgiástico se hace presente en el cuerpo que es capturado por lo Otro. El cuerpo se hace sede de un goce que el corazón abrió como símbolo y metáfora del sujeto de lo inconsciente. Cuánto más íntimo e intenso es el goce más fuera de órgano se está. Allí, Agustín supo identificar al Jesuvio de Bataille.

Para María Zambrano, el Cristianismo es portador de la idea de interioridad que ha dado posibilidad a una nueva forma de conocimiento y de creer en el ser humano. San Agustín es

⁵³² Nancy, J-L. (2015) El goce. Madrid. Pasos perdidos. pp. 96-97.

quien logra realizar este camino poco usual, porque no se lanzó a la búsqueda de esta verdad como filósofo “Pues los filósofos partían en busca de la verdad sin que pensarán que tenían antes que mostrarse a sí mismos, que descubrirse para descubrir”⁵³³, sino al contrario, emprendió su búsqueda mostrándose a sí mismo, revelando su existencia a sus semejantes. Esta forma de indagar hacia la verdad sorprende a Zambrano, porque no era lo habitual en la época de Agustín. Dicho así, el psicoanálisis se ubica al margen de la filosofía, surge más del lado de lo inaugurado por Agustín. Reconoce que hay verdad que no está del lado del sujeto. El sujeto del psicoanálisis emerge allí donde el sujeto es rechazado por la ciencia o la filosofía. No se trata de un sujeto epistemológico el que emerge con Agustín, se trata del sujeto de la intimidad. El sujeto de lo inconsciente en tanto esa intimidad tiene la textura de una extimidad. Es el cuerpo conmovido por el acontecimiento de lo Otro. Agustín nos enseña un ser del lado del saber de sí, un saber incompleto que no es accesible sin la vía que el amor, el deseo y el goce realizan.

2.3.3 *Las Confesiones: el tránsito y la veritas*

“No era inédita la meditación sobre el hombre en tiempos de San Agustín. Muy al contrario, los neoplatónicos habían hecho el centro de su filosofía de esa vida feliz, contemplativa, que solamente por ella se alcanzaba. Y es que parece ser una y la misma la razón que le hizo a San Agustín andar de Escuela en Escuela, sin poder morar definitivamente en ninguna”⁵³⁴. Sin embargo, aunque esta meditación estaba presente en su convicción de adentrarse en sí para encontrar la verdad, no fue suficiente. Ello lo lleva a marcar la diferencia con la formación filosófica que recibió. Y es lo propio de la *confessio*: “... su creencia de que solamente descubriéndose a sí mismo se llega al descubrimiento de la verdad”⁵³⁵. Así emprende Agustín ese camino; relatándose, diciéndose a sí -al Otro- en sus confesiones. Y en ese trabajo analítico, se recupera, se transforma, “se ha transformado recobrándose”⁵³⁶.

⁵³³ Zambrano, M. (2004) Op. cit. p. 60.

⁵³⁴ *Ídem*

⁵³⁵ *Ídem*

⁵³⁶ *Ibid.* p. 62.

Las ideas de centro y de unidad han estado presentes cuando la intimidad toma el papel relevante, o por el contrario, cuando queda subordinada por las distintas disciplinas que tratan la subjetividad. Los filósofos concibieron dos modos de ‘unidad’ para el ser humano. El primer modo se refiere a la identidad del ser o de la idea; el segundo, lo concibe como los estoicos, unidad de medida que controla las pasiones. “Ninguna de estas maneras de unidad es la que San Agustín encuentra dentro de sí, acabadas sus *Confesiones*, realizado el acto de ponerse de manifiesto, de descubrirse”⁵³⁷. Para Agustín la unidad “es un centro, sí, un fondo, una interioridad sin límite, donde la verdad habita siendo ella misma, sin dejar de ser interior”⁵³⁸. Siendo también, una entraña, un órgano que se nombra para suscitar la metáfora que cristaliza en la interioridad. Lo más íntimo, no es pura belleza suprema o representación excelsa, no sólo se encuentra caracterizado por el corazón, los escíbalos son, también, algo característico del ser hablante. Así lo deja establecido Zizek: “Es por ello que, según Lacan, uno de los rasgos que distinguen al hombre de los animales es que, para los humanos, la deposición de las heces llega a ser un problema: no porque tenga mal olor, sino porque procede desde nuestro interior más profundo. Los excrementos nos avergüenzan porque en ellos depositamos/externalizamos nuestra intimidad más profunda. Los animales no tienen problemas con sus deposiciones porque no tienen un “interior” como los seres humanos”⁵³⁹. El corazón, al igual que las heces, tiene este valor de interioridad que puede llegar a avergonzar. Se le atribuye el valor de lo más más genuino de sí y en tanto esa valoración esté presente puede ser objeto de rechazo o de admiración. Tiene la cualidad de ser un don al Otro. Cuando del amor o del odio se trata, el corazón cobra ese valor que puede esconder u ofrecer. Reside en el lugar de la más íntima entraña, aquello que debe permanecer oculto. Desde el ámbito del conocimiento y el saber, los afectos han sido siempre algo poco serio. Cualquier saber que eleve a ciencia algo de lo más íntimo -subjetivo- siempre corre el riesgo de ser degradado a un saber de desecho. El lugar del analista y el valor del *objeto a*, tiene ese estatuto para Lacan, ocupan ese lugar de desecho, de resto. Aquello que es despreciado se erige en ese espacio de la causalidad del sujeto. Su valor es inútil en tanto no se ofrece como objeto de intercambio. Se posee pero no tiene: “La evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación”⁵⁴⁰. El saber que se obtiene en

⁵³⁷ *ibid.* p. 64

⁵³⁸ *Ídem.*

⁵³⁹ Zizek. S. op. cit. p. 206

⁵⁴⁰ Zambrano, M. (2004) Op. cit. p. 67.

la experiencia analítica es del orden de la revelación de una verdad. Verdad degradada ante el conocimiento, pero de una evidencia irreductible en tanto tiene efectos de goce: perturba el cuerpo y se hace síntoma.

Nos preguntamos entonces por la confesión como método, tránsito a esa *veritas*. “La confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo. Y tal vez no sea suficiente; no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después; método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura y su peculiaridad más extrema”⁵⁴¹. Sustituir ‘vida’ por ‘sujeto’ nos permite leer la cita más cercana a la teoría analítica. Así, la *confessio*, como género literario, permite desde su adentramiento en el núcleo del ser encontrarse con esa intimidad, sus paradojas y contradicciones; con lo propio de la condición humana. A diferencia del comentario de Zambrano, el discurso analítico está advertido de la no coincidencia consigo mismo. Se trata de un saber en discordancia: se traduce en su falta de saber, en su falta de gozar, en su falta de ser; no hay armonía posible, sino lo discordante entre lo que se espera y lo que se consigue. El viviente hablante se mantiene en ese déficit, intenta colmar ese déficit sin lograrlo. Ello aviva su deseo, excita su goce.

Para Zambrano, la experiencia de san Agustín es clarificadora porque él cambia su vida cuando descubre la verdad cristiana. Esta realidad es la que manifiesta en sus *Confesiones*: un ser humano que parte de su propia vida para llegar a la verdad. Así, la confesión se plantea como camino para que el pensamiento y la vida se entiendan. Y a la vez, la confesión se hace “género de crisis” que sólo se manifiesta en épocas de incertidumbre que vienen marcadas, según la autora, por la separación entre el pensamiento y la vida. “La confesión como género literario no ha alcanzado igual fortuna en todas las épocas. Es algo propio y exclusivo de nuestra cultura occidental y dentro de ella aparece en momentos decisivos, en momentos en que parece estar en quiebra la cultura, en que el hombre se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis en que el hombre, el hombre concreto, aparece al descubierto en su fracaso”⁵⁴². Esa es la revelación mayor que establece el psicoanálisis para el siglo XX y el actual. No se trata de la crisis provocada sólo por las coordenadas de la época, por las coyunturas económicas, políticas o

⁵⁴¹ Ibid. p. 37.

⁵⁴² Ibid. p. 39.

sociales, la crisis se enraíza en la condición misma de lo humano, de la subjetividad. La crisis se instala como lo constituyente de lo subjetivo. La incidencia de la lengua en el viviente lo deja en una situación de desamparo y soledad que se erige como estructural para el ser hablante. Esa incidencia, ese efecto de afecto en el cuerpo hablante, no es susceptible de cierta historicidad y marco contextual, le excede. El psicoanálisis revela cierta dimensión invariante en la condición humana: la falla sexual es irreparable. No hay relación-proporción sexual que pueda escribirse en lo real. A esta condición inaugural se le agregan las crisis y desolaciones de cada época, de cada civilización. El tratamiento a esa condición de lo invariante en el sujeto hablante es diferente cada vez. Ciertamente, en occidente el psicoanálisis tiene un carácter *sinthomático*; es una respuesta al síntoma irreductible en el ser humano sujeto al lenguaje. En otras culturas o tiempos las respuestas han sido otras. El psicoanálisis no está garantizado. Surgió en unas coordenadas históricas y en un tiempo concreto, está sujeto a los designios del porvenir. Mientras su respuesta se demuestre eficaz y necesaria permanecerá. La confesión tal como nos la legó Agustín no es la misma desde la invención de lo inconsciente según se conoce a partir de Freud, sin embargo, la confesión en el marco de la religión puede que tenga mayor garantía de subsistencia en el tiempo. La promesa de salvación y un sentido de vida están fuera del marco de la experiencia de lo inconsciente cuando se realiza bajo transferencia. El psicoanálisis intenta hacer cortocircuito en los ideales e identificaciones que tratan de clausurar ese vacío -sinsentido- que se encuentra en la base de la existencia. En una experiencia analítica no se conmueven -necesariamente- los artificios que mantienen a un sujeto singular al resguardo de lo real, estable en su devenir cotidiano. Es una decisión ética qué camino seguir en la dirección de una cura. El psicoanálisis distingue por ello las posiciones subjetivas: psicosis o neurosis, indican una política a seguir en el tratamiento no sin la atención a lo singular de cada cual. Ante esta cuestión ética, absolutamente distante de la ética religiosa, Lacan hace la siguiente pregunta con relación al analista: “¿Olividaremos que tiene que pagar con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo, para mezclarse en una acción que va al corazón del ser (*Ker unseres Wessens*, escribe Freud): sería él el único allí que queda fuera de juego?”⁵⁴³. Lo más íntimo se juega en cada uno de los participantes en la experiencia analítica, el corazón del ser está allí presente para cada cual desde una función y posición distinta. El método y el tránsito a la verdad -*veritas*- tiene un vector común en la confesión agustiniana y el análisis, sólo que en uno u otro el lugar de la alteridad está ocupado por un Otro radicalmente diferente. Sin embargo, en ambos, el Otro de la palabra

⁵⁴³ Lacan, J. (1991) “La dirección de la cura y los principios de su poder” en: Escritos 2. Buenos Aires. Paidós. p. 567.

es imprescindible. En uno el Otro es garantía de saber, de verdad, en el Otro de lo inconsciente, sin garantía, funciona por la suposición de saber. En uno hay sujeto de la certeza y en el otro sujeto supuesto.

La confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra [...] Es que la vida necesita revelarse, expresarse. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres, la asfixia. Pues se trata de encontrar el punto de contacto entre la vida y la verdad. Y este punto de contacto se encuentra por una operación de la misma vida, algo que tiene lugar dentro de ella. La vida tiene que transformarse, abriéndose a la verdad, aunque solamente sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad. Pero en este abrirse a la vida hay algo más que la aceptación de la verdad. Hay la expresión de la propia vida, la revelación de sus entrañas⁵⁴⁴.

Descrita así la confesión, con el magisterio de Zambrano, muestra lo cercano de la operación analítica y el descubrimiento agustiniano. Se trata de una operación de verdad acerca del goce. En la cita, el término “vida” puede bien sustituirse por goce. Goce que introduce algo que falla en tanto escapa al significante, el *logos*. Ese punto de contacto entre goce y verdad es el fin de análisis. Conmover algo de ese goce que escapa a la palabra, decir algo de ese imposible de decir es una apuesta de tacto. Tocar el goce intocado. Revelar algo de esa verdad. Zambrano, dice al estilo más lacaniano, se trata de “aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad”. El encuentro entre verdad y goce es un imposible, pero ese acercamiento, ese punto cero de contacto orienta la experiencia analítica. Dar testimonio de esa entraña gozante, de la sustancia ausente que nos constituye.

Como hemos visto con Zambrano, quizás “no sea suficiente, no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después, método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura esencial y su peculiaridad más extrema”⁵⁴⁵. La *confessio*, decíamos, como tránsito, es un mediador para algo distinto, siendo el tránsito a su vez ese ‘algo distinto’. Žižek sobre esto nos dice: “Para que Pablo pudiera fundar el cristianismo desde el exterior, como el único que NO pertenecía al círculo íntimo de Cristo, ese círculo debía romperse desde el interior mediante un acto de aterradora traición. No sólo Cristo, un héroe como tal, DEBE ser traicionado para alcanzar la condición universal; como lo establece Lacan

⁵⁴⁴ Zambrano, M. (2004) Op. cit. p. 31-32

⁵⁴⁵ Ibid. p. 38

en el seminario VII, el héroe es el único que puede ser traicionado sin sufrir ningún daño”⁵⁴⁶. Al igual que este “mediador evanescente” de Pablo o de Judas, según el caso y en esa lógica, se nos permite plantear que Agustín a través de su *confessio* pudo establecer su núcleo interior. Necesitó romperlo desde adentro abriéndose a un Otro externo a él, que fue lo que le permitió fundar la verdad íntima de su ser. El proceso se da sólo, como bien afirma Zambrano, en una entraña que se abre únicamente porque en su secreto encierro, puede darse en donación. Y así se establece, entonces, el corazón como representante de ese lugar, de esa verdad. El analizante ante las apariciones primeras de lo inconsciente, sus lapsus, actos fallidos, incluso sueños, puede experimentar esa suerte de traición interior, algo se dice sin querer se dicho. Sólo en una experiencia de alteridad se puede exhibir algo de esta dimensión ajena que atraviesa y constituye la subjetividad. No es sólo cuestión de coraje admitir este intruso interior, en ocasiones, es imposible reconocer a solas su presencia, se requiere de un Otro que sancione su aparición: lo inconsciente es, precisamente, ese no querer saber nada de *eso*.

En estas circunstancias de “crisis” donde aparece la confesión, ésta se ofrece como un tránsito de salida en un movimiento doble: huida de sí y esperanza de encontrar algo que sostenga la existencia. Existe una pre-confesión, figura encarnada por la queja, y es Job el antecesor⁵⁴⁷ de Agustín en este asunto confesario. ¿No es la queja el motivo de consulta en el dispositivo analítico? Es la queja, lo que lleva a Agustín y a Job a la confesión. Y sigue siendo la queja lo que lleva hoy a los “herederos de Job”, -los analizantes- a la consulta clínica. Son distintos los dispositivos, el *confesario* y el analítico, los que se sirven de la palabra, del inevitable recurso al Otro para hallar en sí algún tipo de respuesta. La respuesta con el síntoma siempre ocurre, es parte de arreglarse con el fallo inicial del encuentro con la lengua, con el “dolor de existir”. Esta respuesta de la existencia es un enmiendo, un remedio, a veces frágil y temporal, al agujero de la vida. Job es el antecesor en esto a Agustín, y ambos lo son de la sesión y el proceso analítico: así como se reconoce en el autoanálisis de Freud un eco del autoanálisis de Agustín. En Freud figuró Fliess, el amigo, como ese Otro interlocutor; en Agustín, el lugar de interlocutor lo ocupó Dios. En ambos el lenguaje fue el territorio que sirvió a tal propósito, el tesoro de los significantes se instituye como el extranjero íntimo en cada uno. La escritura fue el recurso íntimo para lo íntimo. Y en ese sentido, ambos fueron los primeros analistas y los

⁵⁴⁶ Zizek. S. Op. cit. p. 28.

⁵⁴⁷ Zambrano, M. La confesión. Op. cit. p. 26

primeros analizantes, inaugurando así los dos ‘extremos’ de la dialéctica: confesaria y analítica. Pero, ¿por qué se confiesa Agustín, si ya el destinatario de la confesión conoce lo confesable? ¿Qué sentido tiene? Y Zambrano responde: “... A la que podría tacharse de falta de sinceridad. Pero, no es la sinceridad lo que va a justificarla, sino el acto, la acción de ofrecerse íntegramente a la mirada que ciertamente siempre puede vernos, pero, que andamos eludiendo, pues lo importante en la confesión no es que seamos vistos sino que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos mirados, recogidos por esa mirada, unificados por ella”¹⁶⁴. Y efectivamente, siguiendo la lógica planteada, la confesión no ocurre al margen de la transferencia. No hay duda de que Agustín estaba bajo los efectos del amor de transferencia, no es un amor menor, al contrario, Freud nos enseña que es un amor tan digno como el amor corriente de nuestra vidas. En esa relación de Uno y Otro aparece la pulsión. Agustín se ofrece a la mirada de quién siempre le ve y a la voz de quién le escucha. Se trata del elemento pulsional. No hay ejercicio confesario sino es el cuerpo el que en su afecto dice lo que tiene que decir. No es sin esa caja de resonancias que se sostiene un vínculo donde no se trata de significaciones y contenidos semánticos. Agustín nos revela que el secreto de la confesión, su pulsación, se encuentra en esta verdad de goce. En ella se sostiene su *veritas*. El analista por su parte se posiciona en la experiencia advertido de esta realidad sexual de lo inconsciente. No se trata de un desciframiento hermenéutico del malestar escondido en el síntoma. Lo que se lee en lo que se escucha del analizante es una confesión de goce que se escapa a las redes de la significación. Se cuela en lo equívoco, en la mirada, en el gesto retenido, en la voz ahogada, en el hacerse escuchar, mirar, cagar o comer. Esa es la gramática que el analista lee, en ella algo del goce yace en una escritura singular. La confesión, por tanto, y la asociación libre, su hermana, no ocurren a merced de una férrea sinceridad, buscando decirle y mostrarle al Otro todo de sí, revela algo de su deseo y su peculiar goce, y eso se dice sin el recurso de la significación, del querer decir sin más. Se confiesa en el lugar de la semántica, la escritura de una gozántica.

Leíamos de la letra de Zambrano, que la confesión surge en momentos de crisis, y se inicia desde la queja, el grito de dolor o desesperación. Esta vivencia, aunque subjetiva, se repite, y ello lo vemos en el transcurso de una experiencia analítica. Es el goce lo que mueve -el decir o el silencio- en el trayecto de la cura. ¿Lo es también el goce en *Las Confesiones*? Sin analizar por ello a Agustín, la lógica que sostiene ese vínculo *confesante*, refleja el clamor, la queja, el dolor y, en ello, los significantes que dicen de ese goce residual que sostiene ese duro trabajo de intimarse confesando. Y, “¡Cuántos recursos, en efecto, para hacer valer que no vale

nada! Debía escribir para salvarse del olvido, y se olvida escribiendo...”⁵⁴⁸. ¿No es ésta la cura: recordar lo olvidado, para volverlo olvidar? Ya lo decía Freud, las histéricas sufren de reminiscencias. Este dolor, este goce manifestado como un pesar que recorre las confesiones, es un hilo entre otros, que se lee sabiendo leerse el ‘pesar’ de exponerse y en ello quebrarse. Es una grieta que para el análisis sería el corte, ese fallo que rompe para que algo acontezca. Lyotard lo describe así, “La confesión no dirime, al contrario: una grieta atraviesa en zigzag todo lo que ofrece a la escritura, con gran pesar de *animus*, cuya claridad binaria es humillada. El aquí y ahora, los tiempos, los lugares, las vidas y el yo se presentan agrietados o más precisamente se agrietan sin cesar. El campo de la realidad, discurso inconcluso, estalla por completo, se resquebraja como un vidrio bajo el efecto de un golpe”⁵⁴⁹. Este campo agrietado, esta escritura quebrada y ajena al sentido, expresa lo que Lacan conceptualiza bajo el término de goce. No es la significación final de una confesión la que otorgará el sentido oculto del sufrimiento; es la propia grieta, la fuga de sentido, la que confiesa sin querer hacerlo una verdad real. Esa verdad real no se dice sino en el quiebre, en el agujero de las palabras que buscan expresar el sentido preciso, justo, exacto. El sinsentido es más verdadero en ello, porque confiesa el goce que sostiene todo el anhelo de verdad. “La escritura confesiva lleva la grieta consigo. Agustín confiesa a su Dios y se confiesa no porque esté convertido, se convierte o intenta convertirse por entero confesándose”⁵⁵⁰. Un analizante no quiere confesarse, si eso se refiere a su goce, su verdad real, quiere restituir una estabilidad perdida, algo de su fantasma se ha visto perturbado y anhela volver al punto previo, al síntoma egosintónico. Quiere seguir gozando como lo hacía antes. Si se mantiene en análisis, ocurre lo que Lyotard comenta respecto de Agustín, algo muta, el goce se puede ver conmovido. Se hace converso de un goce desconocido. Se abre el espacio para un nuevo arreglo con aquello que le sumía en el desamparo sintomático.

De esto que se agrieta para el sujeto, que se rebasa en el imperativo de la ley y que nos introduce en el campo del goce respecto de lo prohibido, sabe Sade. Y no está él tan lejos de Agustín, algo se inaugura en su gesto subversivo. En palabras de Nancy:

Sade es ‘buen’ cristiano y, si el héroe de Sade blasfema, es porque sabe que se encuentra en el terreno de lo prohibido. El amante platónico, sin embargo, no lo sabe. La conciencia de lo prohibido es simultánea al nacimiento del sujeto, lo que San Agustín explica introduciendo el concepto de intimidad.

⁵⁴⁸ Lyotard, F. Op. cit. p. 59

⁵⁴⁹ Ibid. p. 83

⁵⁵⁰ Ídem.

Recuerde la célebre frase de Agustín: *Interior intimo meo superior sumo meo*, ‘tú eres más interior que mi propia intimidad y más elevado que las cimas de mí mismo’. Encontramos esta frase en una invocación a Dios, de modo que se trata de una exclamación. En las Confesiones hay un ‘yo’ que se dirige constantemente a Dios: yo confieso, yo te hablo, antes no sabía quién eras, pero ahora te conozco. Y cuando te conozco digo: eres más interior que mi propia intimidad⁵⁵¹.

Algo que excede la presencia de esa interioridad lo constituye la cavidad oscura del corazón. Ese significativo que se escribe en el ser dándole la vida, que tiene la función irónica de la vida, cuando se trata de un goce que excede y sustrae su dominio introduciendo la muerte. De esa intimidad adulterada y ajena, nos ofrece la pintura una ilustración singular.

2.3.4 Interioridad abierta, corazón éxtimo.

De forma ejemplar, Philippe de Champaigne,⁵⁵² ha realizado una pintura donde muestra a San Agustín ante la exterioridad de su corazón. Un corazón fuera de sí que le quema escribiendo la letra de su ser más íntimo. Hagamos un apunte a partir de esta inspiradora obra.



⁵⁵¹ Nancy, J-L. (2015) El goce. Madrid. Pasos perdidos. p. 95.

⁵⁵² Retrato de Filippe de Champaigne, una pintura del siglo XVII que actualmente se encuentra en los Angeles Country Museum of Art. La obra se titula Saint Augustin.

De alguna manera, al mirar la pintura, podemos pensar en el acto analítico como una operación. Ciertamente, así es concebida desde el psicoanálisis, una “operación analítica” donde se opera con la palabra: eso habla. Y no sólo se escucha lo que el significante en su articulación puede llegar a decir -el analista interpreta-, sino que dice en la soledad del significante que no significa nada. Eso que el significante imprime en letra viva sinsentido. Eso que no se escucha en la palabra se lee en la letra. Y el cuadro muestra esa operación en forma simbólica: una operación no quirúrgica sino analítica. Mas no por ello una operación menor, pues de lo que se trata en este cuadro es de una operación a “corazón abierto”. Una viscera que en tanto entraña, nos extraña verla fuera del cuerpo al que pertenece y, que además desde ahí le da vida a su portador. Ahora, ¿qué tipo de vida puede ofrecer un corazón que sale de su lugar para ubicarse, precisamente, fuera de éste y así donar aquello que desde dentro no puede? Y la respuesta parece mostrarse en la pintura misma: La *veritas* de quien sostiene ese corazón en mano. Una verdad que siendo y saliendo desde éste corazón no puede ser comunicada a su destinatario si permanece en sus entrañas. No se trata de un corazón parlante, estamos ante un corazón gozante. En palabras de María Zambrano: “Tal parece ser la vida primera del corazón, viscera donde todas las demás cifran su nobleza como si hubiesen delegado en ella para ejecutar esa acción suprema, delicada e infinitamente arriesgada [...] que al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para hacer adentrarse en él a lo que vaga fuera. Interioridad abierta, pasividad activa”⁵⁵³. El corazón sale del cuerpo más no de sí, y es ese ser y estar afuera lo que posibilita el acceso a su ser: una interioridad abierta, como poéticamente lo afirma la autora. Porque es en la exterioridad que puede “saberse” esa interioridad. Y se sabe justamente en la medida en que se hace significante. Vemos en la imagen, que de ese corazón rojo vivo y llameante, sale un fuego que atraviesa visiblemente la cabeza de Agustín y, de ese atravesamiento vemos una palabra: *veritas*. Una palabra proyectada por la cabeza, sede de otro órgano: el cerebro de este hombre. Ni uno ni otro son ya órganos al servicio de una función vital, no son órganos -sí instrumentos-, al servicio de algo que les excede en un programa biológico, eso que para Lacan sería una segunda vida - simbólica- y Zambrano llama vida primera, quizás doblando la apuesta lacaniana y reconociendo que la vida para el serhablante no es sino primeramente aquella que excede lo dado de la vida. ¿Cuál es la fuente de esa *veritas*? Indudablemente ese Otro, que en tanto exterior a Agustín, puede brindarle el reconocimiento de esa palabra, quizás palabra plena, pues proviene de lo más íntimo de su ser sin decir nada. ¿Qué quiere decir *veritas*? Se dice en una escritura. Para Agustín,

⁵⁵³ Zambrano María (1989). Hacia un saber sobre el alma. Madrid. Alianza tres. p. 53.

un significante le condujo a cientos de páginas para decir algo de lo indecible: sus *Confesiones*. En la pintura no se encuentra en cualquier espacio ese *corazón*. Se encuentra justo sobre la mesa de un libro, y en ese ángulo ocurre esa luz llameante que se dirige a la cabeza y la atraviesa, transformada de fuego en palabra escrita. Ese Otro como lenguaje, podríamos decir, sin forzar lo visto en el cuadro. Un lenguaje en tanto palabra escrita que da cuenta de un saber, quizás un saber narrado y antiguo que le posibilita desde esa tradición y terceridad con relación a Agustín y el corazón, escribir su verdad. Tal vez una verdad que proviene de ese lugar ajeno, intruso. Ya no es un corazón sentimental que cuenta a su portador desde la emocionalidad con la que en la modernidad se suele asociar este corazón. Sino un corazón que como espacio vital y estructura éxtima da cuenta de lo simbólico; la palabra, el texto: un fondo de real. Y así se estructura esa *veritas* íntima, más allá de una relación especular, del sentimiento y la emocionalidad. Así, el corazón, el texto como palabra escrita y la proyección de la *veritas*, conforman un anudamiento que constituyen al sujeto.

Así como el corazón está sobre la escritura que representa el libro, la palabra *veritas* se lee sobre otro escrito. Uno y otro, quizás textos sagrados. Pero, finalmente, textos que introducen eso ajeno, esa exterioridad que permite a ese corazón y a esa verdad configurarse como fuente y resultado de esa operación: vehículo y recinto. Y ¿a dónde mira Agustín? O, más precisamente, ¿por qué su mirada no reposa sobre el corazón? Tanto la pregunta como la respuesta se fraguan en la pintura. El corazón como entraña, víscera y órgano, representa lo oculto en vida. Su presencia ante la vista implicaría la muerte, o por lo menos el horror. Pues es esa víscera la que biológicamente permite la vida física, y ahora de acuerdo a la pintura no sólo ésta. Sin embargo, mirar directamente la propia entraña, la primera y noble de todas, supone enfrentarse a lo Real, a aquello que Freud denominó *Das Unheimliche* -lo siniestro o lo ominoso-. Mirar directamente tu víscera, el corazón, es ver directamente lo más familiar, que de tan íntimo resulta siniestro por cercano y próximo, el dolor y desgarramiento de la muerte, y eso que ves te mira; lo que debió permanecer oculto queda al descubierto. Aquello que visto así escapa a toda palabra y nombre, aquello que se encuentra indescifrable en el lenguaje, un sinsentido que se siente. Lo tercero, la mediación, como bien nos recuerda el mito de Perseo, posibilita enfrentarse al horror y no quedar petrificado ante él. Y como a Perseo es Pegaso, al hombre del cuadro le es su *veritas*; cuando, sin mirar de frente ese corazón rojo y llameante, le aparece una palabra: su verdad íntima, su corazón éxtimo.

Una vez hecho este apunte (a partir de la pintura), continuemos un poco más por este *excursus*. ¿Qué podríamos decir de ese Otro -Dios- que en Agustín evoca y permite sus confesiones? lo Real, que sabemos, no se refiere a la realidad que desde el sentido común constatamos. Para adentrarnos gradualmente en ello, comenzaremos relacionándolo con esta idea de Dios, no en términos ontológicos o metafísicos, sino en esta función que tiene en Agustín y que origina todo su amor, su búsqueda, su conversión y finalmente, su *veritas*; en todo el trayecto narrado en sus *Confesiones* y que parece desbordarlo. Ese desbordamiento, esa tensión ante lo deseado, eso que incluso entendemos como goce y posibilidad del movimiento de la confesión, ¿no está diciéndonos de un real en esa noción de Dios? Para Žizek el asunto se presenta así, “Lo Real, es pues, lo x negado que causa que nuestra realidad se deforme de manera anamórfica. Esto significa que lo Real lacaniano está del lado de la virtualidad contra la ‘realidad real’”⁵⁵⁴. No se afirma que Dios sea una virtualidad, sino que puede funcionar, en tanto Real, en la subjetividad de este modo. Žizek, refiere el caso del sueño de Hitchcock acerca de la manipulación directa de las emociones en el futuro.

Ya un director de cine no tendría que inventar intrincadas narrativas ni filmarlas de manera convincentemente desgarradora para poder generar en el espectador la respuesta emocional adecuada; contará con un dispositivo conectado directamente al cerebro del espectador y, al oprimir los botones correspondientes, conseguirá que el espectador experimente *de veras*, con una intensidad nunca igualada por las situaciones ‘de la vida real’ que evoquen el miedo o la pena. Este procedimiento se distingue de la realidad virtual: el temor surge, no en virtud de la generación de imágenes y sonidos virtuales que provocan miedo, sino a través de una intervención directa que prescinde por completo del nivel de la percepción. Esto, y no el ‘retorno a la vida real’ desde el ambiente virtual artificial, es lo Real generado por la virtualización radical misma⁵⁵⁵.

Quizás, esta “virtualización radical misma” sea ese Dios que Agustín vive y lo hace estremecer en todos sus sentidos. No es del orden de la percepción, le excede, “*Me llamaste y me gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera. Exhalaste tu fragancia y respiré, y ahora suspiro por ti. Gusté de ti y ahora desfallezco de hambre y de sed de ti. Me tocaste y en tu paz me inflamé*”⁵⁵⁶. Un Real, pero también un objeto

⁵⁵⁴ Žizek, S. Op. cit. p. 103.

⁵⁵⁵ Ibid. p. 106

⁵⁵⁶ *Las Confesiones*. Op cit. Libro X, 28, 39

de deseo perdido, es lo que lo conduce a registrarlo desde el cuerpo y sus sensaciones, un goce que le rebasa, casi innombrable.

Una escena primaria de amor evoca esta cita de Agustín. Quizás esa escena primaria que conforma nuestras fantasías originarias, nuestros fantasmas de goce. Leámoslo descrito por Lyotard: “En el curso de la anamnesis se descubre la escena primal, el asalto fulminante de un encuentro: escena perdida de un duelo perdido, escena dual, relación dual, si se tratara de una relación. Encuentro sin testigo. En el interior reinaba tranquila la despreocupación; las saciedades ordinarias, el traqueteo de las seducciones, las vanidades del espíritu [...] La escena es primitiva, inhallable en la memoria. El ojo absoluto nos acechó, dice Agustín, y horadó la red de la carne, nos acarició con su voz y he aquí que nosotros corremos detrás de su fragancia como lebreles ebrios”⁵⁵⁷. Una escena primal “reprimida” e inaccesible, pero, fundante para nuestra subjetividad, para nuestra intimidad, un núcleo insondable que nos sostiene.

Aquello que es más que yo mismo se impone. Ese éxtimo que está ajeno a mí, pero que, sin embargo, está en mí y me constituye. Digámoslo con Žižek “Recordemos la famosa frase de Lacan:

‘Te amo, pero hay algo en ti más que tú mismo que amo, *objet petit a*, por lo tanto te destruyo’, la fórmula elemental de la pasión destructiva de lo Real como el empeño por extraer de ti el núcleo real de tu ser. Esto es lo que hace aparecer la ansiedad en el encuentro con el deseo del Otro: lo que el Otro busca no es sencillamente a mí, sino a ese núcleo real, eso que es en mí más que yo mismo, y ese otro está pronto a destruirme para poder extraer ese núcleo”⁵⁵⁸. Y quizás desconocerlo, no encontrarse con él, es también destructivo, una suerte de paradoja, como paradójal es el mismo *objeto a*. “En términos psicoanalíticos, lo que se presenta aquí es la oscilación entre los dos lados del *objet petit a*, y la preciosa ágalma, el tesoro oculto”⁵⁵⁹. Son estos dos lados oscilantes, su anverso y reverso, que se encuentran alrededor de esta interioridad. De ella proviene, en ocasiones, ese tesoro que se nos presenta como excremento, y en otras, como ese corazón agálmico que se oculta en ese abismo interior del sujeto. Y bajo condiciones

⁵⁵⁷ Lyotard, F. Op. cit., p. 87

⁵⁵⁸ Žižek, S. Op. cit. p. 84

⁵⁵⁹ Ibid. p. 208.

oscilantes se nos presenta como lo Real. Por un lado, esta concepción que lo identifica como el horizonte abierto de significación, ese núcleo elusivo e indecible de la potencialidad significativa. Boothby citado por Žižek lo define en estos términos: “Lo Real es la dimensión de *das Ding*, de lo que hay en el otro que es más que el otro mismo. Esta es la dimensión que no puede asimilarse en la imagen y que está implícitamente animada en cada registro del significante, en el desborde de la significación, en virtud del cual toda enunciación dice más de lo que quiere decir”⁵⁶⁰. Y por otro, lo Real “significa que no es externo a lo Simbólico: lo Real es lo Simbólico mismo en la modalidad del Todo, que carece de un Límite/Excepción externo. La línea divisoria entre lo Simbólico y lo Real es un gesto simbólico *par excellence*, el gesto fundador mismo de lo Simbólico, y entrar en lo Real no implica abandonar el lenguaje, lanzarse al abismo de lo Real caótico, sino, por el contrario, dejar caer la referencia misma en algún punto externo de referencia que elude lo simbólico”⁵⁶¹. Así, nos encontramos con movimientos dobles con relación a eso Real, que está presente en el sujeto, que se manifiesta como excedente; resto y virtual, que escapa al sentido y que lo posibilita a su vez. Ante ese núcleo nos encontramos desde la perspectiva de la intimidad. Una dimensión inabarcable y no por ello intocable.

Estamos ante la aparición de este corazón como una *entraña gozante*, puesto que, en tanto entraña, es cuerpo, y sabemos que ese cuerpo implica goce, uno que desborda la dimensión del placer. Realidad ésta que genera una suerte de tensión, que si bien puede apuntalar hacia la esfera extática, de lo místico o sagrado, también lo hace hacia la esfera del desgarramiento, el dolor y lo traumático. De allí que esta entraña en su escala de interioridad, pueda establecerse como ese núcleo en el cual se cifra el goce. La estructura que se configura en la extimidad es la de la propia sustancia gozante, en tanto que no se puede concebir lo íntimo sin esta dimensión extranjera que constituye el núcleo de lo más interior. No hay *parlêtre* posible sino a partir de este neologismo que reconocemos en su estatuto conceptual. La alteridad y la soledad del goce, se enraízan en un concepto que incluye en su textura lo singular y lo exterior de un estar fuera de sí, en el desvanecimiento mismo de lo subjetivo que se encarna y experimenta en un cuerpo. El síntoma es de esta dimensión, no sólo en su escritura clásica sino en su escritura lacaniana de *sinthoma*. La intimidad sólo se establece en la estabilidad que proporciona un artefacto exterior -

⁵⁶⁰ Ibid. p. 188

⁵⁶¹ Ibid. p. 97-98.

el lenguaje, un aparato de goce⁵⁶²-, que constituye el núcleo mismo del ser, del individuo afectado de inconsciente. El Otro, en su registro de *lalengua*, no es más que cuerpo éxtimo: una extimidad corporal. He ahí que pueda concebirse desde la extimidad una inmanencia lacaniana que -a diferencia, quizás de Deleuze-, no supondría un plano transcendental sin el acontecimiento de la singularidad significativa -asemántico-. Sería una extimidad inmanente lo que Lacan finalmente produce cuando incorpora su *hay de lo Uno*. El prefijo 'ex' borra la pura inmanencia, en ese *ex* se constituye la intimidad de un goce, que "se goza" y eso sólo porque así se define un cuerpo. "La sustancia del cuerpo, a condición que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza. No se goza sino corporeizándolo de manera significativa"⁵⁶³. Este cuerpo en extimidad radical es un cuerpo golpeado, por ello algo *sadeano* en el gesto lacaniano, de concebir en su carácter fundante, el cuerpo a partir de un acontecimiento. En ese acto inaugural no sólo emerge eso que se goza, sino un sujeto. Algo se dice y se revela de una puntualidad evanescente que no se divorcia de lo significativo retórico. Un tejido crucial de este encuentro significativo-cuerpo se propicia. Como bien dice Nancy:

Aquí sale a la luz algo que tendrá una gran importancia para todo lo que sigue, aquí surge la puntualidad del sujeto. La puntualidad siempre ha estado allí, latente, pero aquí es verdaderamente evidente y está indicada, más precisamente, como una puntualidad enunciativa y receptora al mismo tiempo. Es el asunto de esa llamada, de ese dictamen: *cognosce te ipsam*: ella no solamente comprende, dice San Agustín, sino que comprende de inmediato, *eo icto*, en ese golpe, por ese golpe, de un solo golpe. *Ictus* es el golpe, el choque, y es también el latido de la medida, o de las gallinas. La suposición deviene la suposición de una enunciación o de un dirigirse del sujeto al sujeto, en un golpe, un latido de interpelación. La suposición última es esa intimidad, más íntima a mí que yo mismo que es la intimidad de Dios en mí. La suposición del otro, bajo la posición del mismo, sosteniendo la posición del mismo, es la condición y quizás la condición decisiva del sujeto. Es decir, también, tanto el otro supuesto como mismo, como el mismo supuesto como otro⁵⁶⁴.

No hay una heterogeneidad en el sentido de oposición entre cuerpo y significativo. O más aún, entre sujeto y Otro. Están imbricados, hay inmixión. No se oponen sino se encuentran en el choque que hace diferencia, allí lo diferencial. Ese diferencial, se registra en sujeto y goce. Pero

⁵⁶² Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 69

⁵⁶³ Ibid. p. 32.

⁵⁶⁴ Nancy, J-L (2014) ¿Un sujeto?. Madrid. La cebra. p. 34.

no se separan, se suponen en una comprensión sin distancia y reflexividad. En ello es comprensivo sin comprender. Es un manifiesto, un acontecimiento que se hace cuerpohablante.

2.3.5 (No) preciso es confesarlo: el intruso.

Jean-Luc Nancy, a diferencia de Agustín, pero muy próximo a él se encontró ante esta *entraña gozante*, en su más radical ajenidad. Su corazón, físico, el órgano vital, se le hizo extraño, ajeno. Se vio inmerso en un trasplante de corazón. Una operación, esta vez, no analítica sino quirúrgica, pero no por ello exenta de esta dimensión de verdad. Nancy, hizo de esa experiencia una confesión: un testimonio de lo ominoso. “Yo (¿quién, ‘yo’?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso, y sin embargo, y a la fuerza, su motor, su embrague o su corazón?), yo he recibido, entonces, el corazón de otro; pronto se cumplirán diez años. Me lo trasplantaron. Mi propio corazón (la cosa pasa por lo ‘propio’, lo hemos comprendido; o bien nos es en absoluto eso, y no hay propiamente nada que comprender, ningún misterio, ninguna pregunta siquiera, sino la simple evidencia de un trasplante, como dicen preferentemente los médicos), mi propio corazón, por tanto, estaba fuera de servicio por una razón nunca aclarada. Para vivir era preciso, pues, recibir el corazón de otro”⁵⁶⁵. Se interroga al sujeto de la enunciación, así como el corazón del ser mismo le pone en cuestión de forma radical, ante la experiencia concreta de ser un trasplantado: *qué es “yo”, quién es, ¿hay alguien allí? ¿quién eres?* “Mi corazón puede ser el de una mujer negra”⁵⁶⁶. Un hombre blanco es una mujer negra en su corazón, en lo más íntimo de sí algo se desaparece, para un trasplante sólo importa la compatibilidad sanguínea, no hay límites sexuales o étnicos. Algo esencial nos dice del ausencialismo que nos constituye. Nos habita lo extranjero, somos eso ajeno.

“Un corazón que sólo late a medias es sólo a medias mi corazón. Yo no estaba más en mí. Llego desde otro lado, o bien ya no llego. Una ajenidad se revela ‘en el corazón’ de lo más familiar, pero familiar es decir demasiado poco: en el corazón de lo que nunca se designaba

⁵⁶⁵ Nancy, J-L. (2007) Op. cit. pp. 14-15.

⁵⁶⁶ Ibid. p. 31.

como ‘corazón’. Hasta aquí, era extranjero a fuerza de no ser siquiera sensible, de no estar siquiera presente. De allí en más desfallece, y esta ajenidad vuelve a conducirme a mí mismo. ‘Yo’ soy porque estoy enfermo (‘enfermo’ no es el término exacto: no está infectado, está enmohecido, rígido, bloqueado). Pero el que está jodido es ese otro, mi corazón. A ese corazón, ahora intruso, es preciso extrudirlo”⁵⁶⁷. Es lo que es en ése que no es él. Y está siendo en eso que ya no le pertenece, que le dejará antes de abandonarle, le abandona, un abandonando. Se le despliega una experiencia que le enferma en la inexactitud de una palabra que no dice todo, pero le dice. Eso que nos enferma es lo extranjero, en términos de Lacan, el significante primero, *lalengua*, tiene ese estatuto de corazón ajeno, el significante que perturba el cuerpo es un intruso interior-exterior: el núcleo del ser -*Ker unseres Wessens*-. La vida, en estos términos, es exceso. Nada es puro, se borran las antinomias, y los opuestos se afirman en su coincidencia. Algo que ya no es vida aparece, para que, sin ser nombrado por Nancy así, dé cuenta de una sustancia de goce, algo que es *todavía vida* sin serlo del todo. “La vida no puede hacer otra cosa que impulsar la vida. Pero también se dirige hacia la muerte. ¿Por qué iba, en mí, hacia este límite del corazón? Aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, cada una intrusa en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer”⁵⁶⁸. La vida no se reconoce en lo opuesto de la muerte, siendo afirmación no deja de estar infectada de muerte. El testimonio de Nancy nos acerca, en un plano experiencial, a esa dimensión de lo que el significante produce en su exceso. Algo de la vida se conmueve, hay afirmación desde la negación inaugural de aquello que se pierde para que se establezca la existencia, cuando se trata de un ser hablante. “De este modo, el extranjero múltiple que es intrusión en mi vida (mi tenue vida jadeante que a veces resbala en el malestar, al borde de un abandono apenas asombrado) no es otro que la muerte, o más bien la vida/muerte: una suspensión del *continuum* de ser, una escansión en la que ‘yo’ no tiene/no tengo demasiado que hacer”⁵⁶⁹. En el marco de la conceptualización del acontecimiento de cuerpo, la incidencia significativa provoca esta realidad, una virtualidad radical extranjera, que nos constituye en lo que define nuestra más íntima realidad. Un ser de goce, no es más que la entidad humana arrojada a su exceso existencial por efecto del significante en lo real. La mismidad, si la hubiese, está atravesada por la ajenidad: lo intruso. La más extrema soledad, el más grave de los autismos, no escapa a esta intrusión extranjera. Lo más propio nunca lo es sin esta extrañeza de

⁵⁶⁷ Ibid. p. 19.

⁵⁶⁸ Ibid. p. 23-24.

⁵⁶⁹ Ibid. p. 26.

la alteridad interior. De ahí, que la extimidad sea el concepto que alberga la posible articulación teórica cuando se trata del goce, de la sustancia gozante. Nunca lo será sin esta incidencia intrusa de *lalengua*. El significante es una perturbación en la intimidad: ello es el cuerpo. Nancy, como todo trasplantado tuvo que verse sometido a una cantidad de medicamentos que permitieran que su sistema inmune soportara la presencia del intruso, un corazón ajeno que podría ser expulsado sin la intervención violenta sobre su identidad inmunitaria. Esto le ocasionó luego, por efectos secundarios, un cáncer y múltiples respuestas adversas, soportar el corazón le hizo otro. “El intruso está en mí, y me convierto en extranjero para mí mismo. Pero el hecho de convertirme en un extranjero para mí mismo no me acerca al intruso. Parecería, más bien, que se hace pública una ley general de la intrusión. Jamás hay una sola: ni bien se produce, comienza a multiplicarse, a identificarse en sus diferencias internas renovadas. De este modo, padecería varias veces el virus del herpes zóster o el citomegalovirus, extranjeros dormidos en mí desde siempre y que se despiertan de pronto contra mí por la necesaria inmunodepresión”⁵⁷⁰. Como los virus y bacterias que nos habitan dormidos, los elementos de *lalengua*, finalmente, también, son extranjeros dormidos; las conmociones de su presencia pueden dormir eternamente o despertar ante algún acontecimiento, esa irrupción se conmemora ante el goce insurgente: ahí el trauma del existir comparece, se hace síntoma.

El significante es un intruso en el viviente, le convierte en lo habitado por lo ajeno. Le constituye borrando su supuesta naturaleza, le otorga una segunda vida, al coste de un arrebató astuto, queda en *todavía vida*. No pide permiso para quitarle el ser, dejándole en manquedad. Un límite contingente entrelaza la vida/muerte. Estado y cuerpo, ciencia y azar desaparecen en la fragilidad de un golpe que lo cambia todo, nos queda una nueva totalidad no-toda en la existencia. “El intruso se introduce por fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso sin derecho y sin haber sido admitido de antemano”⁵⁷¹. Acontece, se hace acontecimiento absoluto para provocar lo relativo, lo uno y lo múltiple. En el intruso *hay de lo Uno*. “Una vez que está ahí, si sigue siendo extranjero, y mientras siga siéndolo, en lugar de simplemente ‘naturalizarse’, su llegada no cesa: él sigue llegando y ella no deja de ser en algún aspecto intrusión: es decir,

⁵⁷⁰ Ibid. pp. 32-33.

⁵⁷¹ Ibid. p. 11.

carece de derecho y de familiaridad, de costumbramiento. En vez de ser una molestia, es una perturbación en la intimidad”⁵⁷². No deja de ser para seguir siéndolo: sustancia de goce.

El sujeto de lo inconsciente se radicaliza ante la experiencia que nos narra Nancy. Un testimonio que dice de lo más íntimo, que se abre a las consecuencias de lo extranjero real, de una virtualidad radical en el núcleo del ser mismo. Lo más esencial se erige en el más extremo *ausencialismo* de la condición humana. Una topología de lo subjetivo en lugar de la ontología del ser. Puesta en cuestión del cuerpo, qué es un cuerpo ante el intruso. Agustín y Nancy nos enseñan que la vida es exceso y que eso es el goce irreductible, en tanto se infiltra sin remedio, sin antídoto, queda arreglárselas, saber hacer con lo extranjero interior: la extimidad. Con las siguientes palabras cierra su testimonio, su pasaje, (no) es preciso confesarlo: “El intruso no es otro que yo mismo y el hombre mismo. No otro que el mismo que no termina de alterarse, a la vez aguzado y agotado, desnudado y sobreequipado, intruso en el mundo tanto como en sí mismo, inquietante oleada de lo ajeno, *conatus* de una infinidad excreciente”⁵⁷³. Quien describe, Nancy, la experiencia de un individuo aquejado de inconsciente: un *conatus* de *lalengua*, una sustancia gozante.

Hasta aquí lo intruso en el texto *-excursus-*, de este cuerpo que se escribe en el marco de una tesis que encuentra en este pasaje lo ejemplar de un corazón propio que siempre es ajeno.

2.4 Una respuesta de la existencia del sujeto.

Luego de este recorrido -por la instancia del *objeto a* y la extimidad- se nos abre nuevamente la pregunta por el sujeto. Al indicar el *objeto a* como un complemento; sea éste una extracción corporal y/o un puro vacío; o al funcionar como causa de deseo y plus-de-gozar a la vez. ¿Dónde queda el sujeto ante lo único que le da consistencia de existencia? ¿Finalmente se reduce a este objeto que le fija al no estar bajo la lógica de lo indeterminado? ¿Qué otorga esta

⁵⁷² Ibid. p. 12.

⁵⁷³ Ibid. p. 45.

nueva objetividad? ¿Se trata de algo más allá de la verdad en tanto no está sujeta a la variedad que el decir mismo produce? ¿Siendo el síntoma una modalidad de verdad, en tanto da cuenta del sentido opaco, inaccesible para el sujeto antes del desciframiento, convierte a este sentido verdadero en lo más propio del sujeto que se realiza en este hallazgo de lo inconsciente? ¿O siendo el síntoma también una modalidad de satisfacción pulsional, en tanto un goce fuera de sentido, inaccesible para el sujeto vía la significación articulada, se reduce su existencia de sujeto a esta respuesta sintomática? Nos encontramos ante las preguntas que inauguraron este capítulo: el estatuto del síntoma. Es insustituible el valor del síntoma para el psicoanálisis. Allí en su estado, en su realidad y existencia radica la razón de ser de la praxis analítica, y más aún, en este registro del síntoma el discurso analítico justifica su aparición a fines desde el siglo XIX, y quizás hasta una fecha imprevisible mientras sea el síntoma una respuesta singular de la propia existencia del sujeto. Veremos qué quiere decir esta respuesta del sujeto en el síntoma. Para ello nos orientará la noción de lo real que plantea Lacan, que así como en cada una de las nociones y articulaciones conceptuales que dan origen a este trabajo no deja de plantearse -lo real-, como una dimensión que se anuda con las otras dimensiones de la tríada lacaniana. Indaguemos a partir de aquello que puede ubicarse más allá de lo verdadero. Lo real, de alguna manera para Lacan, se constituye como aquello reactivo a la verdad, cualquier decir acerca de eso impone un decir mentiroso: una verdad mentirosa.

No obstante, no deja de ser inquietante la pregunta por lo verdadero. No hay plano de la existencia en que esto, en algún momento, no cobre un relieve notable. Incluso para aquellos que piensan desde una *vita reale* que no hay propósito alguno en plantearse alguna cuestión respecto de la verdad. Aún en el pragmatismo más acérrimo la verdad irrumpe en el momento mismo en que está excluida de su hacer. Lo verdadero no sólo es cuestión de oponerlo a lo falso o a la mentira, quizás su dimensión sea la de revelarse ante el olvido, ante aquello de lo que no se quiere saber, esa fue la posición de Freud ante la verdad en lo histérico, la neurosis era precisamente aquello que padecía de las reminiscencias. Y lo falso, quizás, no sea más que una monstruosidad lingüística, un error de la equivocidad propia de la lengua para decir unívocamente lo imposible de decir. La verdad entonces, no es cuestión de metafísica ni de ontología alguna, lo verdadero pertenece al ámbito de lo más humano y el único registro que allí asiste al ser es el de la *tontería*. Cuando se trata de lo humano, decimos a partir de Lacan, de aquella ‘realidad’ atravesada por la palabra y el lenguaje, realidad con la que se está en deuda, en falta. Y en esa dimensión de lo humano,

sólo es la tontería lo que acosa al ser hablante, se extravía en el discurso, el mismo que le da la vida en tanto que sentido.

Sin pretensiones de emancipación ni liberación de algún tipo, es cierto que no nos es posible escapar de la *tontería* cuando existimos en las redes inevitables del decir. No hay dicho que escape a este registro, pues es la propia existencia del discurso la que nos coloca en el mundo, donde afirmar la verdad de algún asunto o cuestión crea la posibilidad inmediata de su contrario. La referencia está perdida cuando del mundo que habitamos se trata. No hay mundos posibles si no es por lo inundo de la sustracción de un mundo de la “vida viva”⁵⁷⁴; la desnaturalización y la inadecuación se instalan como el mundo que no cesa de escribirse cuando nos referimos al ser hablante. Todo lo que es dado, lo es por el plano mismo de la significación y antes de la significación por la inscripción de un *non sense* que originó el campo mismo del habla y el lenguaje. Allí donde aparece el símbolo antes se inscribió la letra, un rasgo: que quizás no es más que decir el signo de un grito, un balbuceo. A ese lugar del grito, del balbuceo, y el rasgo, adviene la noción de *lalengua*. La *lalengua* no es sino aquello que precede al lenguaje que, no siendo una condición suficiente, sin ella no es posible el lenguaje mismo. Lalengua está “hecha de una multiplicidad de elementos que no vehiculizan ningún sentido en particular y que sólo son la condición no suficiente del sentido, pudiendo cada uno recibir una pluralidad de sentido gracias a las construcciones propias del lenguaje”⁵⁷⁵. De alguna manera es la tachadura del artículo *La* como universal, escribirlo todo junto *lalengua*, es insinuar el carácter indistinto de aquello no discontinuo. El lenguaje introduce lo discontinuo, el fragmento, la división y separación. Abre los intersticios entre significantes, allí algo aparece en lo que desaparece. Ese es el pasaje de lo que se pierde de *lalengua* a la lengua. ¿Y el sujeto?

Es allí donde un aprendiz de brujo puede hacer su aparición. “Los servidores de la ciencia han excluido al destino humano del mundo de la verdad, y los servidores del arte han renunciado a formar un mundo verdadero con eso que un destino ansioso los obliga a hacer aparecer. Aunque no por ello es fácil escapar a la necesidad de alcanzar una vida real

⁵⁷⁴ Dostoyevski, F. (2006) Memorias del subsuelo. Madrid. Cátedra.

⁵⁷⁵ Soler, C. (2011) Afectos lacanianos. Buenos Aires. Letra viva. p. 46.

y no ficticia”⁵⁷⁶. Se trata del fragmento de un texto de Georges Bataille que se titula, precisamente, “El aprendiz de brujo”. Lo traemos aquí por lo sugerente de su título, cuando se trata del sujeto no todo se puede decir si nos referimos al sujeto en el sentido en que Lacan lo introdujo en el debate de las ciencias conjeturales. El sujeto, si lo planteamos en un sentido radical, quizás no sea más que un aprendiz de aquello que nunca llegará a ser, esa fue la definición que dio Lacan con respecto al sujeto de lo inconsciente, el ámbito de lo no realizado, su estatuto no sería ontológico, sino pre-ontológico⁵⁷⁷. Pero volvamos a estos mundos que Bataille indica. Nos encontramos, entonces, con dos mundos posibles, o más bien, con dos posiciones que nos dicen algo de la verdad, de lo verdadero. Y sin tomar las disciplinas que soportan estos saberes: la ciencia y el arte, nos serviremos de lo que se lee en este fragmento, se trata de la constatación y de la ficción. El campo de lo que existe y es constatable, y el campo de lo que es inexistente pero es creable. Tenemos, así, la constatación y la creación. En esos planos ubicaremos el asunto de la verdad. En uno y otro el artífice presente o pretendidamente ausente es el sujeto: el aprendiz de brujo, diríamos, -dejando ya de lado lo que Bataille plantea en ese texto-.

Cuando se trata de lo ‘humano’ no hay manera de borrar la verdad, cualquier intento de expulsión inscribe el movimiento mismo del retorno. El retorno, será el retorno de lo reprimido cuando se trata de lo simbolizado primordialmente, y retorno en lo real, si se trata de lo expulsado originariamente. Lacan en el comentario que realiza sobre una intervención de Jean Hyppolite al texto de “La negación” en Freud, suscribe que en el origen se dan una afirmación y una expulsión primordial como constitución de lo subjetivo mismo. Hay significantes que se inscriben y otros que no se inscriben, digamos al decir de Freud, de esa estructuración surge el aparato psíquico. De estas primeras inscripciones tenemos lo real y lo simbólico. Lo real como aquello que quedó fuera de la simbolización. “Pues así es como hay que comprender la *Einbeziehung ins Ich*, la introducción del sujeto, y la *Ausstossung aus dem Ich*, la expulsión fuera del sujeto. Es esta última la que constituye lo real en cuanto que es el dominio de lo que

⁵⁷⁶ Bataille, G. (2003) “El aprendiz de Brujo” en: La conjuración Sagrada. Buenos Aires. Adriana Hidalgo editora. p. 236.

⁵⁷⁷ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 30.

subsiste fuera de la simbolización”⁵⁷⁸. Retomemos, entonces, esta división entre lo constatable y lo que no. Si para constatar lo que es verdadero debe prescindirse del sentido (el destino supuesto) -puesto que no hay brujo ni aprendiz sin que se pretenda algún tipo de trascendencia-; si del sentido se prescinde, entonces no hay propósito en la ciencia, para que la haya tiene que haber sujeto con su imborrable relación de significancia. Eso la hace posible. En la ficción se excluye lo verdadero cuando se renuncia a lo imposible, cuando se excluye el límite. En el mismo momento en que desaparece el obstáculo la verdad se diluye. No hay vida sin destino cuando de lo humano se trata, cuando es la vertiente del lenguaje la que nos da la verdad, lo verdadero se nos impone sin esperarlo. En su revés constatamos que la ficción de un destino no es más verdadero que lo real de un imposible. Lo verdadero tiene caducidad y sólo en ella encontramos la necesidad de un porvenir ilusorio. Pero, cuando se introduce lo real como lo que soporta la verdad, y -“lo real no está de entrada para ser sabido”⁵⁷⁹-, no podemos dejar de encontrar la dimensión de la verdad causada por lo real. De allí, que Lacan distinga causa y ley, la causa se inscribe ahí donde la ley tropieza. Lo verdadero, la dimensión de la verdad para el *parlêtre* -el cuerpohablante-, no se escapa a la legalidad del propio significante, su relieve, es el efecto del propio lenguaje. Si se concibe desde la ficción, lo es a partir de que es en la red de una retórica significativa donde ésta tiene lugar y es posible. Lacan ha hecho referencia a la verdad afirmando que tiene estructura de ficción⁵⁸⁰, y lo hace porque parte de esta concepción, donde la verdad no precede al simulacro mismo de lo simbólico. Sino que sólo por habitar este simulacro y ser hablado por él la verdad se produce como un efecto, y en ese efecto adviene el sujeto. Lo que suele confundirse respecto a este planteamiento de Lacan acerca de las ficciones y el simulacro es que se asocia a esto un carácter de ilusión y engaño. Se plantea este registro de la ficción como siendo de fantasía, cuando la perspectiva que tiene de la ficción supone a la verdad operando como un real. El lenguaje para Lacan tiene un valor de uso, de útil, en ese sentido opera como un objeto real. “El pensamiento de Jeremy Bentham, como lo muestra la Teoría de las ficciones, es el hombre que aborda la cuestión a nivel del significante [...] Las necesidades del hombre se alojan en lo útil. Esta es la parte tomada de aquello que en el texto de lo simbólico puede ser de alguna utilidad”⁵⁸¹. Que la verdad tenga estructura de ficción no implica, entonces,

⁵⁷⁸ Lacan, J. (1991) “Respuesta al comentario de Jean Hippolyte” en: Escritos I. México. Siglo XXI. p. 373

⁵⁷⁹ Lacan, J (2012) “Radiofonía” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós, p. 466

⁵⁸⁰ Lacan, J (1988) Reseñas de enseñanza. Buenos Aires. Manantial.

⁵⁸¹ Lacan, J (2009) El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós. p. 275.

que debe concebirse ésta desde un registro de fantasía, -engañosa e ilusoria- sino precisamente que su estructura es de origen de ficción, que se basa en el significante y que desde esta materialidad, -y no la de una espacialidad tridimensional- es que se concibe la verdad y lo real para Lacan. Así de explícito lo afirma: “Es el punto donde Freud se niega a ver en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción que está en su origen”⁵⁸². Sólo desde esta concepción de la ficción y del lenguaje en tanto simbólico es posible plantear la cuestión de la verdad y lo real. Una desde lo imposible de decirla toda. La otra desde la imposibilidad lógica misma que implica el uso del significante.

2.4.1 De vuelta al síntoma...

No todos los efectos de la lengua son reales, pues también opera en lo imaginario y simbólico. Pero la lengua en sí misma es real y además opera en lo real para producir el síntoma. Cuando ocurre algo increíblemente real, a veces se dice: ¡Pero no puede ser verdad! Nunca mejor dicho. Lo real se define por 'la oposición a toda verosimilitud'. Es decir, a la vez, que no procede de lo verdadero, de la historia, y que no puede acceder a lo verdadero. El fantasma como frase, está del lado de lo verdadero, ofrece la verdad de todos los dichos de un hablante. Lo real, por el contrario, hace obstáculo a la subjetivación posible de la historia y produce al incrédulo⁵⁸³.

Esta cita de Soler, sin duda, apunta al lugar mismo de entrecruzamiento de los tres registros propuestos por Lacan. Aunque se plantee *la lengua* como real, no deja de estar anudada a los otros registros simbólico e imaginario. Sus efectos se articulan en un singular anudamiento de tales registros para el ser hablante que se aloja en ellos, son *ditmansion -dichomansiones-*, la moradas del decir para el sujeto. La alusión a lo real bajo la exclamación de un sujeto que se sorprende por el acontecimiento imprevisto, “increíble”, desestabiliza la construcción fantasmática como garante de un principio ordenador de la realidad para el sujeto. Lo real allí, se presenta, se impone, desgarrando el tejido simbólico-imaginario: esta versión de lo real sólo es posible en ese marco. No es un acontecimiento *per se* con valor traumático universal, un acontecimiento que en sí y para todos haría ruptura del fantasma; allí interviene la estructura de ficción y lo real sin el envoltorio imaginario. Es por la propia rasgadura constitutiva del

⁵⁸² Lacan, J (2010). El Seminario. Libro 10. La angustia. Buenos Aires, Paidós, p. 143

⁵⁸³ Soler, C. (2011) Afectos lacanianos. Op. cit. pp. 106-107.

fantasma, de la ficción real de cada sujeto, que puede un acontecimiento inscribirse como tal allí. Lo real, más allá de la representación imaginaria que requiere para su captación no es sin la estructura de ficción de la existencia. No se trataría del terremoto, el atentado o la violación lo que rompería cierta estabilidad fantasmática, sería el déficit, la imposibilidad del aparataje ficcional, lo que expone eso real, en tanto se articula en un anudamiento que sólo es posible leerse así *a posteriori*. De lo real se “sabe” por sus efectos.

Para Freud, las formaciones de lo inconsciente, aquellos fenómenos que irrumpen sin aviso: los lapsus, el acto fallido, el sueño e incluso el síntoma, son manifestaciones de la verdad del sujeto. Freud, y desde él, el psicoanálisis, le otorga un sentido de verdad a esos retornos de lo inconsciente, de ahí que se les interprete. Ahora, si el síntoma se encuentra entre estas formaciones de lo inconsciente es porque no se le puede desconocer su pertenencia a esta serie de fenómenos de la verdad. Sin embargo, no es una formación de lo inconsciente como las otras, su carácter, al menos, es más estable. Pertenece a una modalidad de ser menos efímera, menos fugaz; si algo caracteriza al síntoma es su permanencia, se inscribe en el campo de la temporalidad en una modalidad que, lo crea, crea la temporalidad en su impasse. Frente lo fugaz y lo efímero de un lapsus, incluso un sueño, el síntoma dura, se inscribe e inaugura la durabilidad, exige fidelidad. Esta dimensión temporal del síntoma anuncia cierta imposibilidad ante la dialéctica que supone el significante en su articulación retórica. No es dócil al sentido de las palabras, no varía en la permutación de una verdad que se revela. Su tiempo es el de la duración, de lo que permanece sin dejarse reabsorber en las redes del significante que lo demuestra como su imposible lógico. En esa imposibilidad que se hace objeto de un sin sentido, rompe el principio del placer, inscribe su más allá que de origen coalesce con el significante; este real que perturba y distorsiona se nombra goce. En palabras Soler:

Todos los goces del hablanteser están desnaturalizados por la operación del lenguaje, pero no todos están fuera de lo simbólico. El goce del sentido o del goce fálico, ligado al poder de las palabras, abordadas analíticamente a través del desciframiento, no están fuera de lo simbólico. Por el contrario el goce del síntoma se manifiesta como un goce 'opaco que excluye el sentido' y que resulta de los efectos de la lengua en el cuerpo sustancia. De hecho en el síntoma, dos fuera-de-sentido se encuentran uno con otro: el de la sustancia gozosa y el de la lengua⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ Soler, C. (2011) Op. cit. p. 46.

El sin sentido, que es una forma de lo fuera del sentido, de aquello opaco que lo excluye, no deja de ser efecto, entonces, de *lalengua*. Y *lalengua* está hecha de elementos aislados, sin sentido en sí mismos, que no significan nada, que aún no se articulan en esa elucubración de saber que conocemos como lenguaje. Esos elementos discretos, solos y aislados, Lacan, los llamó significantes Uno. Ese “hay de lo Uno”, que en su Seminario XIX insistió en proferir, se refiere a este elemento mínimo al cual se puede reducir cualquier significante. Ese Uno es irreducible porque sería siempre la más extrema y radical reducción de cualquier elemento, ese sería ineluctablemente lo Uno: *haiuno*. “La cuestión empieza con lo que significa *Uno* [*de l’Un*]. Pues una vez que Uno [*l’Un*] es enunciado, el *de* ya no está aquí más que como un mínimo pedúnculo sobre lo tocante a ese fondo”⁵⁸⁵. Ya decíamos anteriormente, que incluso aquello que está fuera de lo simbólico no se concibe sin éste, en el amplio espectro que propicia.

Entonces entre lo que surge y se fuga aparece el síntoma como la condensación de aquello que permanece. Todas las otras manifestaciones de lo inconsciente, bajo este estatuto real de lo sintomático, son susceptibles de transformarse en síntoma. Un acto fallido, un lapsus, un sueño si se hace repetitivo, si insiste en el tiempo del durar, pueden entrar en ese registro del síntoma -real-. Esa dimensión del síntoma que excluye el sentido en su permanencia -sin sentido- no cede ante la interpretación. Su relación con la verdad es discordante. Si se lee desde el ángulo de lo verdadero, diríamos que lo real del síntoma que excluye el sentido se constituye como un resto, algo que no se reduce al sentido. Si el ángulo se plantea desde lo que está fuera del sentido, de lo verdadero, sólo se lee lo real del síntoma sobre el cual se adiciona sentido de una existencia. Queda lo *que es* sin el qué es. Sólo un *hay* sin predicados.

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, de un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos. Mediante el discurso analítico el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitarnos articularla, ¿acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía? Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a

⁵⁸⁵ Lacan, J (2012) El seminario. El libro 19. “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 127

esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él sino es con rodeos que terminan en impasses, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta⁵⁸⁶.

Este fragmento de texto de Lacan es bastante explícito en sí mismo, sin embargo, nos gustaría subrayar su afirmación de que no hay génesis sino de discurso, y su acentuada insistencia en no recurrir nunca a ningún tipo de sustancia o de ser -entendemos aquí su antifilosofía-. Ambas cuestiones que destacamos, dan cuenta del estatuto del sujeto en su existir sin predicados que vengan a asignarle algún tipo de sustancia o ser, que no sea que más un intento ampuloso de predicación sin asidero definitivo. Esa existencia donde *el hombre es*, por ejemplo, en un sentido no predicativo, sino que es en su existencia significativa, le coloca en el lugar mismo de la oquedad, una hiancia que lo causa. La propuesta de Lacan no se inscribe en el horizonte de un sustancialismo al modo de la filosofía. Su sustancia gozosa no comparece en las determinaciones de una materialidad ontológica de un ser que procura su esencia. En el vacío de esa esencia, en la escritura de esa huella borrada adviene el sujeto. Esto no es sin consecuencias en su *modo* de ser. Este modo, esta modalidad de ser insustancial se desplaza en esa sustancia gozante que de origen es el cuerpo, el cuerpo como lugar del Otro. Es esa peculiar y extravagante sustancia la que rompe con la concepción clásica de la filosofía, es lo que propone Lacan a partir de la topología, que le permite la convergencia con el discurso analítico. De allí, que termine la clase del 21 de noviembre de 1972 diciendo: “Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser está interesado en el goce”⁵⁸⁷.

Ese goce hacia el que se interesa el *ser sexuado* es una respuesta del sujeto, una respuesta sintomática, entendiendo esto desde la dimensión del síntoma que no sólo revela un posible sentido en torno a la verdad, sino que esta verdad se hermana con el goce, la satisfacción. Búsqueda de un complemento que brinde alguna compensación a este ser sexuado, a esta interrupción de un ser completo, absoluto, que no está sino en la pérdida que produce la propia inserción en el lenguaje. “Precisamente porque tenemos necesidades lógicas, si me permiten este término. Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje. Cuando digo *empleo del lenguaje*, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza. Por eso la única posibilidad de

⁵⁸⁶ Lacan, J. (2009) El seminario. Libro 20. Buenos Aires. Paidós. p. 18-19.

⁵⁸⁷ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 18.

la existencia de Dios es El -con E mayúscula- goce, es que El sea el goce”⁵⁸⁸. Lo que se pierde, en este nacimiento que nos da la entropía de un plus de goce, es lo que a su vez nos orienta en el sentido de una verdad. Es a partir de eso que goza en el lenguaje mismo, en el uso que hacemos de él siendo sus empleados, que se produce el hermanamiento entre verdad y el goce. La articulación entre verdad y goce se enmarca en esta noción de que discurso y lenguaje se anudan con el concepto de cuerpo que nos ofrece Lacan. Ante el absoluto que implica la idea de Dios, el sujeto tiende a ello, en esta búsqueda de un goce absoluto, sin pérdida ni resto. Un mentor que vectoriza la inclinación del sujeto a completar este déficit originario por efecto de la lengua; algo se torna prohibido, inaccesible, en la legalidad del discurso. ¿Por qué decimos que estas nociones de lenguaje y discurso en el uso que Lacan emplea en este contexto se articulan a la conceptualización del cuerpo que venimos desarrollando? Tomemos el siguiente planteamiento de Lacan: “Un cuerpo puede no tener rostro. Al padre, o al otro, sea quien sea, que aquí desempeña el papel, realiza la función, proporciona el lugar, del goce, ni siquiera se le nombra. Dios sin rostro, eso es precisamente. Sin embargo, no se le puede captar más que como cuerpo. ¿Qué es lo que tiene cuerpo y no existe? Respuesta, el Otro con mayúscula. Si creemos en él, en este Otro, tiene un cuerpo, irreductible, de la substancia de aquel que dijo Soy lo que soy”⁵⁸⁹. En esta cita Lacan está haciendo referencia al fantasma del *Pegan a un niño* de Freud. En esa formulación propositiva donde no se conoce el nombre, el rostro de quién supuestamente goza pegándole al niño que enuncia tal enunciado, en esa proposición aparece el cuerpo en una estructura que no implica sino el lenguaje y el discurso. Pero no siendo sino necesidades lógicas las nuestras, por estar sujetos al lenguaje, allí emerge la posible verdad o falsedad de una proposición que conjuga el goce de un supuesto Otro que posee la sustancia de una afirmación tautológica. En esas coordenadas topológico-lógicas, se establecen los conceptos que intentamos articular en torno al síntoma en tanto respuesta de la existencia de un sujeto.

Estamos de nuevo en la instancia de ese acontecimiento de cuerpo. ¿Cómo plantearse la cuestión del sentido si lo que inaugura el síntoma es este acontecimiento de cuerpo? La emergencia de sentido deviene a partir de este acontecimiento. Ante el suceso, sin sentido previo, de los elementos de *lalengua* que se inscriben en el cuerpo, se despliega una semántica del síntoma. En esa amalgama inicial entre acontecimiento y semántica se configura el síntoma.

⁵⁸⁸ Lacan, J. (2010) El seminario. Libro 17. “El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós. p. 70

⁵⁸⁹ Ibid., pp. 69-70

Un suceso convoca al otro: la ausencia de sentido, a la presentación del sentido, un movimiento de lo asemántico a lo semántico. De allí que se pueda concebir el síntoma en su núcleo, en términos de elemento fundamental, a partir de este acontecimiento de cuerpo. Es este acontecimiento el que se reitera produciendo una amplia gama de significaciones sintomáticas. Si se tuviese que reducir la multiplicidad de envoltorios semánticos del síntoma a su raíz, en ese punto nos encontraríamos con este espacio asemántico que tiene efectos de afectos en el cuerpo que lo produce. Es un tiempo sincrónico que se somete a la diacronía de ser articulado en un discurso, de allí, la necesidad de nombrar tiempos: primero-segundo; inaugural-posterior, etcétera. Ocurre en un tiempo lógico que no se ajusta a las secuencias de la sucesión, del antes y después. ¿Se puede reducir el síntoma a este elemento, esta escritura, esta inscripción inaugural? Es lo que se plantea un fin de análisis: poder reducir el síntoma a este resto opaco de sentido. Los testimonios de quienes finalizan sus análisis dan cuenta de tal hallazgo en una formulación que escapa al sentido según su propia demostración, de haber topado con un imposible lógico, un real que da cuenta de una constatación de este síntoma irreductible. De allí en más, la indicación de Lacan es arreglárselas con eso irreductible, un saber hacer con esa dimensión sintomática que no se despliega ya en una semántica mortificante para el individuo aquejado de inconsciente. Se trataría, de una queja irresoluble, reducida a su simple modo de gozar; de vivir; de estar... sin pretensiones ni sumisiones.

Es la permanencia del síntoma, a diferencia de otras formaciones de lo inconsciente, lo que conduce a que Lacan plantee no sólo que el campo del lenguaje se restringe a la función de la palabra y sus distintos equívocos, sino también a que esta durabilidad del síntoma da cuenta de una instancia de la letra, de una escritura que permite concebir esta inscripción inicial que se produce a partir del acontecimiento de cuerpo. La escritura permanece, las palabras devienen de esta marca primera. “Es palpable la equivalencia del gesto que marca y el cuerpo, objeto de goce”⁵⁹⁰. Este cuerpo marcado, escrito, se hace objeto de goce, introduce la separación con ese *ser cuerpo*, para *tenerlo* en la forma de un objeto. “Pero esa afinidad de la marca con el goce del mismo cuerpo, en este punto es precisamente donde se indica que sólo mediante el goce, y no por otras vías, se establece la división que distingue al narcisismo de la relación con el objeto”⁵⁹¹. Y esto que resulta de este encuentro que deja una escritura, una marca, repercute, itera

⁵⁹⁰ Lacan, J (2010) El seminario. Libro 17. “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires, Paidós. p. 52.

⁵⁹¹ Ibid., p. 52.

sin cesar en una repetición que puede tomar muchas formas, un despliegue semántico que en el fondo no es más que la reiteración de una misma escritura. Los objetos fractales, pueden ser un ejemplo de esta estructura del síntoma. El objeto fractal genera múltiples formas que no son más que la reproducción de un patrón único de base. Lo que, en términos visuales y de diseño, resulta ser de los más variado y distinto, no es más que la multiplicación, la aplicación sucesiva de una estructura idéntica a sí misma en su elemento fundante. “La iteración del síntoma implica –o al menos puede tomar por referencia- un *semel factif*: un acontecimiento singular, único –semel significa en latín una vez-, con valor de traumatismo. El último tramo de la enseñanza de Lacan nos incita precisamente a discernir, más allá del fantasma, ese *semel factif*, designado por la clínica como traumatismo en tanto encuentro con el goce. Es por lo demás allí donde reside la diferencia entre el goce –en el sentido de Lacan- y la libido freudiana: en todos los casos, corresponde reenviar el goce a un encuentro, a un *semel factif*, ese *semel factif* del goce que se mantiene intacto, como detrás y a distancia de toda dialéctica”⁵⁹².

Si retomamos el ejemplo del objeto fractal, para captar algo de la lógica del estatuto del síntoma como acontecimiento de cuerpo, tenemos que considerar que la condición para que se denomine fractal a un objeto es que la totalidad es similar a una de las partes. El ‘una sola vez’ que implicó el acontecimiento “traumático” se constituye como en la denominación de origen del síntoma, lleva su marca y sello. Todas las producciones, si nos desplazamos a la analogía con la producción de productos que tienen un sello “Denominación de Origen”, todo el resto de producción por masiva que sea lleva esta marca o sello de origen. El síntoma tiene una denominación de origen singular que sólo es reiterada en *ese sujeto*, en su peculiaridad semántica y en su irrepetible escritura inaugural. Allí radicaría su diferencia absoluta, su nombre propio sintomático.

“Y precisamente un síntoma testimonia que ha habido un acontecimiento que marcó su goce en el sentido freudiano de *Anzeichen* y que introduce un *Ersatz*, un goce que no haría falta, un goce que trastorna el goce que haría falta, es decir el goce de su naturaleza de cuerpo. Por lo tanto en ese sentido, no, el goce en cuestión en el síntoma no es primario. Está producido por el significante. Y es precisamente esta incidencia significativa lo que hace del goce del síntoma un acontecimiento, no solo un fenómeno. El goce del síntoma testimonia que hubo un

⁵⁹² Miller, J-A. Clase inédita del 04.05.11. ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

acontecimiento, un acontecimiento de cuerpo después del cual el goce natural entre comillas, que podemos imaginar como el goce natural del cuerpo vivo, se trastornó y se desvió. Este goce no es primario pero es primero en relación con el sentido que el sujeto le da, y que le da por su síntoma en tanto que interpretable”⁵⁹³. La distinción entre primario y primero es fundamental para no incurrir en una pregunta por el origen del síntoma en el sentido estricto del término. El síntoma tiene denominación de origen porque es consecuencia de la incidencia significativa, pero esta incidencia es contingente, única e irrepetible en cada sujeto. No se puede reproducir en términos de un universal: queda abolido en sentido estricto cuando se trata del síntoma el “para todos”. No hay universal necesario. Es así que lo que queda para el ser hablante es una singularidad *no-toda*, un goce perdido que se intenta recuperar en las versiones de objetos que son plus-de-gozar, y que se representan en los distintos objetos de consumo que ofrece el mercado actual. Sin embargo, en ese borramiento de la singularidad por el efecto de plus-de-gozar que tiene la incidencia significativa, también se abre de forma contingente un espacio para un goce suplementario. Un otro goce que no es *el que haría falta* pero que no se somete exclusivamente al régimen fálico que supone la pérdida; la prohibición que se impone a todo ser hablante por el hecho de estar sujeto al lenguaje. Un espacio diferente que sin prescindir de la imposibilidad de la función fálica para todo hablante, puede permitir el acceso a esta singularidad del *no-todo* fálico, una modo de goce que posibilita precisamente la diferencia absoluta para cada parlêtre. Este sería el goce como tal, sin las predicaciones y el despliegue semántico propias de la emergencia de sentido que la función fálica impone. Este goce primero - fálico- convocará interpretaciones, posiciones respecto a la verdad, pero aún así subsiste la dimensión de un otro goce como tal, que es irreducible a tales variaciones y multiplicidades propias del sentido.

“El valor de ese estatuto de acontecimiento del cuerpo es el de oponerse a la interdicción: el goce no está articulado a la ley del deseo, sino que corresponde al orden del traumatismo, del choque, de la contingencia, del puro azar. Se opone término a término a la ley del deseo, no está tomado en una dialéctica, sino que es el objeto de una fijación”⁵⁹⁴. Entonces este cuerpo que es objeto de una fijación, al modo de la expresión usada por Freud, no se restringe al campo delimitado por la ley que implica la interdicción, la prohibición en términos de indicar lo que

⁵⁹³ Miller, J-A. Conferencia inédita. “Leer un síntoma”. ver en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>

⁵⁹⁴ Ibid.

queda proscrito para el sujeto -entendamos la ley simbólica de la prohibición del incesto-, allí el objeto prohibido es claro, la madre. En esta ley se constituye inmediatamente el objeto deseado. Se hace deseable aquello que es inalcanzable por ley, se indica qué desear al prohibirse. El goce bajo la lógica del síntoma no se pregunta por *qué quiere el Otro*. No se establece en un parámetro de la pregunta por aquello que el Otro desea. Qué quiere cuando dice que no, cuando prohíbe, qué es eso. El síntoma no es una pregunta por el qué quiere decir; el síntoma viene al lugar de la respuesta de este Uno, que es el sujeto en tanto marca significante. Se conjugan el sujeto y el cuerpo acontecidos a partir de esta incidencia contingente de un significante asemántico que perturba y afecta un cuerpo, un cuerpo que existe y sólo sabe de su ser por lo que la palabra refiere de ello.

3. Decir el cuerpo: un imposible

El amplio -quizás muy extenso- campo semántico donde se inscribe el vocablo cuerpo, desafía su abordaje conceptual; un término que no se termina, que no se agota, aunque sin duda, los límites constituyen su rasgo fundamental. El cuerpo es competencia de una lista de saberes que recorre desde la filosofía hasta la biología; el derecho, la medicina, la fisiología, la estética, la psicología, la política, las artes escénicas... se podría prolongar de forma ilimitada. Tanto que incluso se podría considerar el cuerpo como sustancia primera, así como la entiende Aristóteles -aquello de lo que no se puede predicar-, su definición sería el de la referencia o el nombre propio. No obstante, ante esta primera pseudo imposibilidad, no hay que retroceder. No se hace imposible el cuerpo porque su territorio semántico sea vasto, casi inabarcable, es otra dimensión la que interviene cuando se concibe desde el psicoanálisis. Podría hacerse un trabajo enciclopédico, erudito, al modo de un diccionario y perseguir, y seguir incansablemente tal término: no es ese el propósito, se trata de perderse en sus fronteras, en su impensable escritura.

El concepto de cuerpo para Lacan, está referido fundamentalmente a la sustancia gozante. Esta sustancia peculiar no se puede entender fuera de los registros que desde el inicio de su enseñanza propuso para el psicoanálisis. En su conferencia del 8 de julio de 1953 ya decía a sus oyentes: “De manera que esta noche simplemente intentaré decir algunas palabras sobre lo que significa la confrontación de esos tres registros muy distintos que son los registros esenciales de la realidad humana y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real”⁵⁹⁵. En estas dimensiones del decir Lacan irá escribiendo el cuerpo en su concepción. Si bien no encontraremos en la obra de Lacan el cuerpo como uno de los conceptos fundamentales, no es posible concebir el goce, conceptualmente, fuera de esta dimensión del cuerpo. Se hace una tarea difícil de realizar el nombrar cuáles serían estos conceptos que tienen el rango de *fundamentales* para el psicoanálisis desde la articulación teórica de Lacan. Sólo un seminario llevó por título algo parecido a una valoración de este tipo. Sin embargo, inicialmente ese seminario de 1964 se planteó como “Fundamentos del psicoanálisis” y en tales clases se presentó el cuaternio conceptual popularizado y establecido finalmente como los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis: en él, goce y cuerpo están presentes como un eje central. No se pueden articular conceptualmente la transferencia, la pulsión, lo inconsciente y la repetición, sin el cuerpo, el

⁵⁹⁵ Lacan, J. (2005) Los nombres del padre. Buenos Aires. Paidós. p. 15.

goce. Una sustancia está presente, un soporte, esto se forja como la arquitectura de su teorización. Este *ground* es el cuerpo de goce: la sustancia gozante.

Nadie sabe lo que puede un cuerpo -afirma Spinoza-. Quizás, ni se sabe ni se puede lo qué es cuerpo, quizás ni convenga el verbo *ser*. Tal dimensión, la del *ser*, se hace inabarcable para esta entidad, ¿qué tipo de entidad? Todo podría ser cuerpo, nada podría ser cuerpo, es presencia y ausencia, discurso y carne, espíritu y materia, fragmento y unidad ... Se haría inagotable su decir. El cuerpo es un imposible de decir, es una referencia al modo de la denotación, está allí. Se puede señalar con el dedo y aún no se sabría qué se señala, ¿una parte o el todo? ¿qué cuerpo? ¿qué del cuerpo? Por ejemplo, es asunto de ¿el cuerpo sin órganos, el órgano sin cuerpo?⁵⁹⁶. Tanto Deleuze, en la presentación que de él hace Pardo,⁵⁹⁷ como Zizek,⁵⁹⁸ conciben esta dimensión imposible del cuerpo. El tratamiento que hace del cuerpo Lacan, se acerca y se aleja lo suficiente a los comentarios que Zizek y Pardo presentan del cuerpo. Cierta materialidad peculiar propone Deleuze como para no oponerse al planteamiento de Lacan, cierto énfasis en la fragmentación de un cuerpo gozante hace Zizek, sabiendo leer desde el horizonte lacaniano el cuerpo pulsional. No obstante, algo se inaugura en los cuerpos pensados, pesados, pasados. Algo se subvierte en los cuerpos presentes. Un vuelco hereje, veremos, se teje a partir de Lacan:

La realidad de la brecha freudiana hace barrera al saber, del mismo modo que el placer es una defensa frente al acceso del goce. Es la oportunidad para recordarnos lo que ha de establecerse entre ellos como conjunción disyuntiva, en la presencia del cuerpo. Lo extraño es eso a lo cual se reduce el cuerpo en esta economía. Tan profundamente desconocido por haber sido reducido por Descartes a la extensión, necesitará ese cuerpo los excesos inminentes de nuestra cirugía para que se devele a la mirada común que sólo disponemos de él haciéndolo ser su propia fragmentación, poniéndolo en disyunción con su goce. Tercer ‘más allá’ en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo forma el lecho del Otro por la operación significativa. Pero mediante este efecto, ¿qué queda? Insensible pedazo del cual derivar la voz y la mirada, carne devorada o bien su excremento, esto es lo que de él llega a causar el deseo, es que es nuestro ser sin esencia⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Deleuze hace referencia al *Cuerpo sin órganos*, Zizek, responde con un libro *Órganos sin cuerpo*.

⁵⁹⁷ Pardo, J.L. (2011) *El cuerpo sin Órganos*. Presentación de Gilles Deleuze. Valencia. Pre-textos.

⁵⁹⁸ Zizek, S. (2006) *Órganos sin cuerpo*. Sobre Deleuze y consecuencias. Valencia. Pre-textos.

⁵⁹⁹ Lacan, J. (2012) “El psicoanálisis y sus relaciones con la realidad” en: *Otros Escritos*. Buenos Aires. Paidós. p.p. 377-78.

Este ser sin esencia, es eso que está allí, que en la escritura de Lacan, se formaliza bajo el *objeto a*. El cuerpo sería un *quod* sin *quid*, una parte sin todo, una totalidad fragmentada. Un *hay allí* sin el predicado que daría esencia al ser. Eso sin ser sería un ente, eso sí, un ente hablante. Sin embargo, el cuerpo no se concibe sino siendo el Otro. Allí el significante escribe, deja su marca. Esta escritura sin sentido se registra en goce. Un exceso que no puede pensarse en el cuerpo sino a partir de la incidencia de un significante que lo erotiza. Un cuerpo que si bien no se agota en la semántica, se sustrae a ella en la presencia de una gozántica. En esa báscula el cuerpo se hace sin órgano y no es más que órgano sin carne. Su instrumento, su *órganon*, es la consecuencia lógica del lenguaje en las dimensiones de lo real-simbólico-imaginario. Allí un cuerpo acontece, una irrupción significativa se plantea desde el exceso. Esto escapa a la significación de un cuerpo. Algo se sustrae y fracasa ante la buena definición. No hay categoría para esta sustancia: el *síntoma* se acerca al *soma* en algo que queriendo decir se expresa en la imposibilidad, en el impasse de algo que *se goza*. Así toma Lacan esta vertiente del acontecimiento: “Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo, ligado a lo que: se lo tiene, se lo tiene del aire, se lo aíra, se lo aíra, del se lo tiene. En ocasiones eso se canta ...”⁶⁰⁰. El cuerpo se lo canta, se lo hace sonar en la homofonía, en el equívoco de la lengua, en el eco de un decir en el cuerpo. En esa sustancia del cuerpo “ a condición de que se defina sólo por que se goza [...] que un cuerpo es algo que se goza”⁶⁰¹.

En los apartados que siguen confrontamos el desafío de inscribir este cuerpo en la sustancia inédita que Lacan propone para el discurso analítico. La experiencia de lo inconsciente se teje en una textura que se hace *imposible* a la intuición ingenua. Para ello se recurrirá a la complejidad de los nudos. A la lógica de la extimidad. Significante y cuerpo se harán condición de esta sustancia que opera desde el olvido para el psicoanálisis. Desde el lugar de aquello que no cesa de no escribirse: un imposible, un real.

⁶⁰⁰ Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma” en: Otros Escritos. p. 595.

⁶⁰¹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 32.

3.1 En los desfiladeros del realismo: el vacío de la significación.

Tal como hemos venido elaborando e intentando argumentar, el psicoanálisis en su propuesta de un supuesto gozar que acompaña construcciones conceptuales como el *sujeto supuesto saber* y la propia noción de lo inconsciente como una hipótesis, un supuesto al propio significante, requiere o más bien produce una concepción del lenguaje que, -aunque es deudora de la lingüística moderna, y fundamentalmente del uso estructuralista que de ella hizo Lévi-Strauss⁶⁰² a partir de Jakobson- no deja de plantearse desde cierta innovación para el contexto de la experiencia analítica y el discurso y saber que de ella se derivan. Precisamente la deriva que el planteamiento de Lacan conlleva, nos interroga acerca de si su concepción del significante podría inclinarse hacia lo que se ha entendido como nominalismo o realismo. Asumimos que no entraremos en un debate histórico y filosófico de estas grandes tradiciones en el pensamiento occidental, sin embargo, tomaremos algunas de sus significaciones sedimentadas en el transcurrir de esos debates y desarrollos, para situar esta giro que toma la concepción del lenguaje que emplea Lacan, y específicamente el elemento irreducible de ésta: el significante. Sabemos que Freud usa el término *representación* en su obra permanentemente, incluso hace una distinción cuando plantea su primera tópica entre representaciones palabra y representaciones cosa, afirmando que son estas representaciones cosa, las que forman parte del inconsciente propiamente dicho, que las representaciones palabra pertenecen al sistema consciente-preconsciente⁶⁰³. Luego, para referirse al tema de las pulsiones plantea el término *vorstellungsrepräsentanz* que ha sido traducido al español de diversas maneras⁶⁰⁴: representante-representativo, representante ideativo, agencia representante representación, representante de la representación (empleado por Lacan). Ninguna satisface la composición que hace Freud en la construcción de un término de dos palabras alemanas: la representación (*Vorstellung*) y representante (*repräsentanz*). Si bien el cuidado, en un uso u otro, en nuestra lengua, es más que necesario, y apropiado, tomamos esta referencia a modo de lo que Lacan sostiene respecto de él. Su desarrollo sobre el significante viene al lugar de la representación. Su concepción no

⁶⁰² Zafiroopoulos, M. (2006) Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud: (1951-1957). Buenos Aires, Ed, Manantial.

⁶⁰³ Freud, S (1998) Obras completas. Tomo V. Buenos Aires. Amorrortu editores.

⁶⁰⁴ Para un debate exhaustivo de lo problemático de este término y su traducción en el psicoanálisis sugerimos revisar el siguiente enlace: http://www.revistauaricha.umich.mx/Articulos/Uaricha_13_065-077.pdf. En este texto los autores, Galindo y Jesús Casas ofrecen un recorrido por lo fallido de las propuestas de traducción.

desemboca en una teoría de la representación, no se trata para Lacan de lo que Heidegger planteó en la “La época de la imagen del mundo”⁶⁰⁵; maticemos la afirmación anterior, no es la discusión que Lacan lleva adelante cuando plantea el significante en el lugar de la representación. El asunto tratado en el texto de Heidegger da cuenta de la representación del mundo para el sujeto. De hecho, Lacan no objeta tal idea, lo suyo va por la vía de su concepción del lenguaje, incluso aquello -más allá o acá- que luego propondrá con su neologismo: *lalangue*. Lo que quereros subrayar es que Lacan a diferencia de Freud utiliza la noción de significante, para lo que Freud en su sentido diverso denominó representación. El campo de Lacan sería el del significante en el lugar donde para Freud prevalecía la representación.

En la consideración permanente de la tríada lacaniana: R.S.I. (Real, Simbólico, Imaginario), lo real toma en sus seminarios finales un relieve incuestionable, no obstante, hemos afirmado que, precisamente, es en esos seminarios⁶⁰⁶ en los que los tres registros o dimensiones se consideran equivalentes, ninguna prevalencia o jerarquía se establece entre ellos. En este relieve, entonces, de lo real, el término *lalangue*, entre otros, se inscribe en una serie que alude a esta importancia última. ¿Es la propuesta de Lacan, en este énfasis a lo real, una propuesta realista? ¿De qué realismo se trataría? ¿Estaríamos ante un nuevo realismo en el psicoanálisis?

En su texto “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad”, del año 1967, dice: “Por asombroso que puede parecer, diré que el psicoanálisis, es decir, lo que un procedimiento abre como campo a la experiencia, *es* la realidad. La realidad es planteada en él como absolutamente unívoca, lo que es único en nuestra época, comparado con la manera en que la enredan otros discursos. Porque es sólo a partir de los otros discursos como lo real llega a flotar. El que escribe estas líneas [...] se sabe, lo confiesa, simplemente “realista”... ¿En sentido medieval?, cree oír, al trazarlo con un punto de interrogación”⁶⁰⁷.

Tomaremos esta cita de Lacan como fondo para plantear que su inclinación con respecto al nominalismo o realismo, en su perspectiva, se ubica del lado del realismo, tal cual lo deja de manifiesto. En primera instancia, enuncia lo “asombroso que puede parecer” que afirme que el

⁶⁰⁵ Heidegger, M. (1996) Caminos de Bosque. Madrid. Ed. Alianza.

⁶⁰⁶ A partir del XX y específicamente el XXII y XXIII.

⁶⁰⁷ Lacan, J. (2012) “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” en: Otros Escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 371

psicoanálisis es la realidad: en el sentido del campo experiencial que abre. El psicoanálisis, al ser una práctica que se fundamenta en la función de la palabra y el campo del lenguaje,⁶⁰⁸ circunscribe su acción en este ámbito, a esta exclusiva realidad. Su realidad es unívoca, como afirma Lacan, no se divide entre las historias que narran los analizantes en su encuentro con el analista y lo que ‘realmente’ ocurrió o dejó de ocurrir fuera de la sesión, de la realidad que allí se expone. La exposición del analizante, su discurso es el mundo ‘real’ del paciente. Su mundo es el mundo del discurso, de su palabras, su silencios, sus llantos y sollozos, su fracasos, quiebres y lapsus, su cuerpo es el lenguaje que se escribe en lo que enuncia. Su realidad es la del enunciado y su enunciación, su decir, allí habita el corpohablante que se abre a la experiencia analítica. El valor de verdad o mentira no se constata con una adecuación o prueba de realidad -externa empírica- que falsee lo que allí se dice, se trata de lo que se dice, simplemente, sin aquí o allá. El espacio se desterritorializa en un topología de la palabra. El tiempo no tiene duración, su movimiento es el del instante de la mirada, el tiempo de comprender, el momento de concluir; no hay orden temporal ni sucesión. La realidad unívoca de la experiencia que precipita el psicoanálisis abre un espacio-temporal, que no requiere de informantes y testigos ajenos a la presencia del hablante y escuchante. En esa escena de dos, bien supo asignar Lacan el lugar, los lugares, que en la antigua Grecia se asignaba al *erastés* y el *erómenos*⁶⁰⁹. El analizante se dirige al analista a buscar aquello que le falta, para ello el analista, para mostrar lo que le falta, le hace amar. “Pretendo partir del extremo de lo que supone el hecho de aislarse con otro para enseñarle, ¿qué? - lo que le falta. Situación todavía mas temible, si pensamos precisamente que por la naturaleza de la transferencia eso que le falta lo aprenderá como amante”⁶¹⁰.

Ante un recuerdo, una referencia, el analista no cita a los familiares o amigos a la espera de que se compruebe la realidad o engaño del relato del analizante, no envía al analizante a comprobar si tal recuerdo o experiencia de su infancia tuvo realmente lugar o no. Pero quizás, lo que es más radical, es que lo que dice el analizante es *real* porque lo dice, “la verdad tiene estructura de ficción”⁶¹¹. Y ficción no es engaño o ilusión en la acepción que toma Lacan a partir

⁶⁰⁸ Lacan, J. (2012) “Informe de Roma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

⁶⁰⁹ Lacan, J (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós.

⁶¹⁰ Ibid. p. 24.

⁶¹¹ Lacan, J (1991) “El psicoanálisis y su enseñanza” en: Escritos I. México. Siglo XXI, p. 433

de la teoría de las ficciones de J. Bentham⁶¹². El estatuto que tiene lo que dice el analizante es real. Lo simbólico aquí es la materialidad misma de lo que no sólo es simulacro, semblante; el significante es también real. Volvamos a la cita anterior⁶¹³ de Lacan; para 1967, ¿qué querría decir *época*, a qué coordenadas temporales se referiría? ¿cuestionaba cierta deriva posmoderna, exclusivamente nominalista, que diluía las cosas en su carácter puramente de apariencia, de semblante? Lo que sí deja escrito en esa intervención, es que para la época ya lo real quedaba fuera de los otros discursos, si no al menos en un desvanecimiento; lo real flota, no hay lo pesado, lo que permanece, cuando de palabras se trata -y en ello se sostiene el psicoanálisis-. Sin embargo, la experiencia que promueve el psicoanálisis no renuncia a lo real. ¿Qué está diciendo Lacan entonces? Está diciendo simplemente que él, a pesar de lo otros discursos, se confiesa -como psicoanalista- “realista”; no como de hecho se entiende en la época, incluso la actual, quizás estamos en la misma época intelectual aún: “nominalista”. Ahora, Lacan mismo se interroga acerca de esta clasificación en pleno siglo XX, se pregunta, “¿en el sentido medieval?” Lo que no fue sorpresa o causa de asombro en el siglo XIV quizás sí lo sea en la modernidad del siglo XX y XXI, si después del giro lingüístico alguien se confiesa realista sin ser positivista.

¿Es legible en Lacan que se asuma la práctica, el discurso analítico, en esta perspectiva realista en el sentido medieval, es decir, en el sentido de que las palabras, los significantes, no son sólo nombres, sino que son *universalia*, son cosas? Sigamos al comentador de Lacan que brinda apoyo en esta dirección: “Se recuerda, aunque esto no sea legible para todos, que la clínica psicoanalítica -la experiencia, la práctica- son realistas, en el sentido medieval respecto del nominalismo. Lacan se distingue por su realismo de la estructura”⁶¹⁴. Pero, qué sería el nominalismo siguiendo a este autor, “El nominalismo consiste en plantear que la única realidad son las cosas singulares de la experiencia, que existen fuera del alma, es decir, fuera de la esfera de la conciencia. Si la única realidad es lo que existe uno por uno en la experiencia, lo universal, las formas, no son más que conceptos, con lo que estos implican de arbitrario; precisamente, se los puede cambiar”⁶¹⁵. De acuerdo a esta definición, el psicoanálisis tendría que ejercer una práctica que se basara en la realidad concreta, más allá de las palabras que tienen un carácter

⁶¹² Bentham, J (2005) Teoría de las ficciones. Madrid. Marcial Pons.

⁶¹³ Lacan, J. (2012) “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” en: Otros Escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires. p. 371

⁶¹⁴ Miller, J-A. (2010) Extimidad. Buenos Aires. Paidós. p. 356.

⁶¹⁵ *ibid*, 358.

meramente formal y arbitrario. En otras palabras, si los conceptos, las palabras, fueran meras formas asignadas a las cosas que realmente existen, el psicoanálisis no tendría sino una eficacia sobre realidades al interior del mundo psíquico, sin incidencia en las cosas, “un procedimiento que abre una experiencia” como decía Lacan en la cita, a un mundo de las ideas, de las meras formas. Pero, ésta no es la vía que toma Lacan, el toma la del realismo. Qué quiere decir este realismo. “Plantea que los *universalia* -o mejor las formas, los significantes- no son conceptos. Por supuesto, el significante tiene una vertiente que toca el semblante. Pero también tiene otra vertiente por la cual es una cosa, una *res*. Cabe aclarar aquí que, puesto que se habla de la cosa, en este caso cosa o *res*, es *Sache* y no *Ding*. No hablamos aquí de la Cosa. Se trata de una cosa, de una *res* en el sentido de *Sache*, es decir que eso existe. Existe fuera del alma. El realismo plantea que en la realidad no sólo existen las cosas singulares, sino también los *universalia*. No existen solamente esta cosa roja y después esta otra cosa roja -que se podrían contar-, sino que el rojo, el color rojo, existe más verdaderamente que las cosas rojas. Para los realistas la cosa particular es solo un caso, algo que cae de este universal: es un caso pasajero de la *res universalis*”⁶¹⁶. Lo que plantea Lacan, cuando se confiesa realista, a la luz del debate de los universales que se hizo presente entre realismo y nominalismo, -por ejemplo- entre Duns Escoto⁶¹⁷ o Guillermo de Ockham⁶¹⁸, se inclinaría hacia la perspectiva de Duns Escoto. Su concepción del significante, en términos de la estructura que soporta la clínica, considera cada caso particular, como un ejemplo, quizás un paradigma, de que la escritura en lo real existe. Cada caso, cada singular, puede o no inscribirse en esa estructura real. En el sentido que bien se explicita en la cita anterior. Existe tanto el color rojo como los casos de color rojo. La posición de Lacan, para la época en la que pronunció su conferencia de 1967 y aún hoy, no deja de ser absolutamente radical y subversiva. En una época donde prevalece el nominalismo, la concepción representacional de la época de la imagen, de la modernidad, desafía las coordenadas del pensamiento para el *zeitgeist* de su tiempo.

⁶¹⁶ Ibid, p. 359

⁶¹⁷ Gilson, E. (1995) La filosofía en la edad media. Madrid. Gredos .
Escoto, Juan Duns, (1266 - 1308), doctor en teología nacido en Escocia, para quien lo universal es un producto del entendimiento pero que tiene su fundamento en las cosas.

⁶¹⁸ Gilson, E. (1995) La filosofía en la edad media. Madrid. Gredos.
Guillermo de (1285-1349), filósofo y teólogo inglés, considerado el más grande exponente del nominalismo, parece haberse considerado el primero en no conceder verdaderamente al universal *ninguna* existencia real.

Unos años más tarde, luego de haber formalizado su teoría de los discursos, en el Seminario XIX insiste: “En esto me clasifico entre los realistas, siempre y cuando esto tenga el más mínimo interés, ya que no veo por qué habría yo de clasificarme filosóficamente, si por mi intermedio emerge un discurso que no es el discurso filosófico, sino el discurso psicoanalítico”⁶¹⁹. Aún cuando se deja establecido que por medio de él se produce el discurso analítico, se asume dentro de la tradición filosófica que en algún momento defendió el realismo como una vía para asumir el concepto, las palabras como algo real, y en concreto, a partir de Lacan, el significante. No es la perspectiva del significante que se puede leer en Saussure -ya conocemos la inversión que Lacan realizó respecto del signo lingüístico-. La prevalencia del significante toma, con esta lectura realista, una potencia que no sería reconocida como tal si se tomase, el significante, en el régimen nominalista. El realismo de Lacan es procedente en cuanto permite la operatividad misma de la experiencia analítica. Lo que generalmente se hace es asumir el significante en los términos en que se concibe la representación. En ese sentido, cuando Lacan hacía referencia a la época en la que otros discursos enredan la realidad, en realidades construidas, plurales y múltiples, su posición se orientaba ya por lo real. Podríamos decir en la actualidad, basándonos en esa referencia, que la mayoría se reconoce en el nominalismo. “Tratamos los significantes como representaciones de conciencia. Por eso Lacan hace equivaler el significante no a la representación -eso sería nominalismo- sino al representante de la representación, y acentúa esta diferencia”⁶²⁰. Esta maniobra por parte de Lacan sólo es posible porque toma el término *vorstellungsrepräsentanz* de Freud como representante de la representación, y califica entonces esa expresión freudiana en términos de significante, entendiendo que el significante es una cosa. También en sus inicios de enseñanza ya lo establecía en estos términos, “Por otra parte, para nosotros también la palabra dada es igualmente una forma de acto. Peor, es además a veces un objeto, es decir, algo que se lleva, una gavilla. Es cualquier cosa, lo que sea...”⁶²¹. Y también en su primer seminario lo planteaba en estos términos: “La palabra o el concepto no es, para el ser humano, más que la palabra en su materialidad. Es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma. Por otra parte, es evidente, basta con que hable de ellos, para gracias a la palabra elefante, no sea necesario que estén aquí para que efectivamente estén aquí, ya sean

⁶¹⁹ Lacan (2012). El Seminario. Libro XIX “... o peor”. Paidós. Buenos Aires. Paidós. p. 112

⁶²⁰ Miller, J-A (2010) Extimidad. Buenos Aires. Paidós. p. 359

⁶²¹ Lacan, J (2005) “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, en: Los nombres del padre. Buenos Aires. Paidós. p.37

más reales que los individuos elefantes contingentes”⁶²². Si este gesto no hubiese sido asumido por Lacan respecto de la representación freudiana, se le podría objetar que el significante no es aquello que forma parte de lo inconsciente puesto que Freud estableció que son las representaciones cosas las que formaban parte del sistema inconsciente. “Se lee en ese momento a Freud como si fuera nominalista. Lacan responde diciendo que cuando Freud habla de las cosas, se trata de significantes”⁶²³. Este giro, y más apropiadamente, esta subversión “asombrosa” por parte de Lacan, marca un punto crucial en la forma en que se entiende o lee su enseñanza y las implicaciones conceptuales-teóricas del discurso analítico como tal.

El realismo que plantea Lacan, según hemos ido mostrando, tiene consecuencias para la práctica y la concepción que desde el psicoanálisis se tiene con respecto al cuerpo, la lengua, y en concreto con respecto a la sustancia. Confesarse realista implica asumir que hay saber en lo real. Es posible leer algo de ese saber en lo real, aunque no se trata de que el lenguaje de la naturaleza esté escrito en lenguaje matemático, como planteó Galileo. Ciertamente, para el psicoanálisis la condición de posibilidad de que pueda operarse sobre fenómenos del cuerpo, sólo es concebible desde esta perspectiva realista del lenguaje, del significante. Hay saber en lo real quiere decir que cierta escritura, algo del orden de lo estructural, se configura en la materialidad misma del significante, siendo que la acción del analista se ve justificada al intervenir desde la función de la palabra, sea ésta incluso tomada, como hemos mencionado, en su acepción de *apalabra*, una palabra vacía de significación. Lo que podría entenderse, también, a partir del texto de Lituratierra⁶²⁴ como letra, *litura*⁶²⁵. El psicoanálisis realista no sería tomado entonces en su sentido universalista. Se parte, desde el planteamiento que hace y estabiliza Lacan, de que el lenguaje ya está allí, que la estructura emparentada a éste ya está allí; y que la materialidad del significante tiene efectos no sólo de significación, sino que cuando parásita el organismo, lo hace, quizás como Deleuze intuyó a partir de Artaud, un cuerpo sin órganos⁶²⁶; esto a pesar de que Žizek insista en darle un giro inverso a esto, titulando uno de sus textos: “Órganos sin cuerpo”⁶²⁷. Esta escritura, al modo de *litura* en el cuerpo, es lo que lo hace cuerpo

⁶²² Lacan, J. (2004) El seminario: libro 1 “Escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires. Paidós. p. 264.

⁶²³ Miller, J-A (2010) Op., cit. p. 360.

⁶²⁴ Lacan, J (2012) “Lituratierra” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

⁶²⁵ Marca residual, desperdicio, limadura.

⁶²⁶ Pardo, J.L (2011) El cuerpo sin órganos. Presentación de Giles Deleuze. Valencia. Pre-textos.

⁶²⁷ Žizek, S. (2006) Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias. España. Pre-textos.

y deja lo orgánico en el margen, si no en un resto que se corporiza en el disturbio de lo que acontece por el lenguaje que se escribe -inscribe como marca residual- y se habla.

La materialidad del lenguaje es lo que opera tanto en la ciencia como en el psicoanálisis; ese punto de partida es compartido. Las letras sin sentido, las fórmulas matemáticas que logran incidir en lo real de la ciencia, a veces trasformándola, se fundan en el mismo principio de operatividad del psicoanálisis. Hay allí un corte epistemológico que los acerca. Sin embargo, no es la misma “indigencia” la que se produce en el mundo por la intervención del lenguaje matemático, de las letras sin sentido que ordenan, regulan y establecen leyes -aunque algo escape siempre a ese orden simbólico-, que la que se produce como “indigencia” en el cuerpoahablante, en el serhablante: éste queda excluido del mundo, se hace *inmundo*, o su mundo ya no es el de la naturaleza, lo real de la ciencia. Su pertenencia es al mundo de la palabra, del lenguaje, pasa por la exclusión de los ciclos y regulaciones de un programa biológico. La afectación allí, en el cuerpo, produce lo real mismo. Su realismo reside en lo que este lenguaje sin sentido -que Lacan logra aislar conceptualmente cuando propone el neologismo de *lalengua*-, produce como goce, se hace cuerpo, se corporiza, perturbándolo. Esta tribulación es a su vez su creación, su acción como sustancia gozante. Desde allí, desde esas tribulaciones del goce se intenta toda búsqueda de sentido, sin que se logre atemperar lo desregulado. La regulación pasa a ser el lugar del ensueño del que no se quiere despertar. Se duerme para no saber de ese real. Se espera imaginariamente un goce absoluto donde esta perturbación, tribulación, en donde esta indigencia cese, en esa imposibilidad habitamos, en esa discordancia nos sinthomatizamos para estabilizar lo inestable por estructura, para defendernos de lo real.

La perspectiva realista asumida por Lacan, y que forma parte del discurso analítico, no desconoce cierto artificialismo del significante. No radicaliza por supuesto la separación entre las palabras y lo real, pero acepta su sesgo nominal, reconoce que en lo real hay algo de simulacro, de semblante. Sin esa afinidad su práctica se hace inoperante. Para el psicoanálisis hay conjunción entre el lenguaje y lo real, sin este principio, sin este gesto “ontológico”, no es posible su intervención. Eso es lo que Lacan en el “Discurso de Roma” denominó “la metafísica de su acción”⁶²⁸, de la acción del psicoanalista que no podría desconocer sobre qué se funda su intervención, y la legítima conceptualmente. Siempre buscó, incansablemente, respuestas a la

⁶²⁸ Lacan, J (2012) “Discurso de Roma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 149.

pregunta básica y, por tanto, incontestable en términos definitivos, de qué es el psicoanálisis. El gesto que calificamos de “ontológico” se acerca a lo que Zupancic menciona del siguiente modo:

Lo real es el hueso en la garganta de toda ontología: para hablar del ‘ser en cuanto ser’, se debe amputar al ser algo que no es el ser. Es decir, lo real es aquello que la ontología tradicional tuvo que cercenar para poder hablar del ‘ser en cuanto ser’. Sólo llegamos al ser, en cuanto ser, sustrayéndole algo, y este algo es precisamente aquello que, incluido en el ser, le impide estar completamente constituido *como* ser. Lo real, como el algo adicional que magnetiza y curva el espacio (simbólico) del ser, introduce en él otra dinámica, que infecta la dinámica de lo simbólico, y lo hace no-todo⁶²⁹.

Siguiendo a Zupancic en esta referencia, decimos que lo real no se concibe, aún en su diferencia con el ser separado del ser, su relación se establece desde una radical no-relación. Para esto, veremos en lo que sigue que será necesario una concepción del espacio -a partir de la topología de los nudos- que permita establecer esta relación desde la no-relación. Siendo así, el lenguaje y lo real se anudan generando una ‘ontología no-toda’; algo suplementario se articula, se anuda, en una perspectiva que ofrece al discurso analítico un sostenimiento material de la realidad que se basa en el lenguaje y que no se desdobra en una multiplicidad fuera de lo Uno del significante que adiciona, en una operación excepcional, lo real.

Lo que se plantea con el realismo de Lacan es una posición que en epistemología sostienen muchos autores;⁶³⁰ -Bachelard, Lakatos, Khun, Feyerabend, Chalmers, entre otros-, no es lo inductivo lo que orienta esta postura en Lacan, para su psicoanálisis no hay experiencia, tras experiencia, que se repite, se acumula y luego se hace teoría (M. Bunge). Para que haya fenómeno, experiencia, caso, tiene que haber hipótesis -concepto- previamente, para que aparezca ese elemento a observar, ese fenómeno. Por ello, cuando Lacan plantea que la cinta de Möebius o la botella de Klein -los nudos más tarde- no son metáforas, es porque está en juego esta perspectiva, no sólo en su gesto “ontológico” sino epistemológico. Si no fuese así, bastaría, no la recurrencia a la topología de superficies o nudos, sino los ejemplos de la literatura, pero cuando quiere dar cuenta de lo real de la estructura recurre a la topología para mostrarlo. Allí, en

⁶²⁹ Zupancic, A. (2013) “Diferencia sexual y ontología” en: Ser-para-el sexo. Barcelona. Ediciones S&P. pp. 35-36.

⁶³⁰ Bachelard, G (1973) Epistemología. Barcelona, Anagrama.
Lakatos, I. (1982) Historia de la ciencia. Madrid. Tecnos.
Feyerabend, P (1976) Barcelona. Ariel.
Bunge, M. (1969) La investigación científica. Barcelona. Ariel.

esa lógica de lo real, de la estructura, puede leerse su axioma: *no hay relación-proporción sexual*. Sólo en el plano de lo que se escribe en la estructura, en lo real, es que este enunciado cobra su fuerza. “[...] al fin y al cabo la ausencia de relación sexual no impide manifiestamente el enlace, muy lejos de ello, sino que le da sus condiciones”⁶³¹. Aquí se puede leer, además, la diferencia entre realidad y real, en la realidad las relaciones abundan o no, pero de *facto* ocurren, y es lo real en su punto de imposible lógico, lo que podría, sin una relación de causa efecto, condicionar, precariamente, la realidad. “La realidad es en este caso lo que funciona, funciona verdaderamente. Pero lo que funciona verdaderamente no tiene nada que ver con lo que designo con lo real”⁶³².

El concepto es real: esta posición que en los términos de Lacan, implica afirmar que primero está lo simbólico y luego lo real. Cuestión que puede parecer absurda si se toma el psicoanálisis lacaniano desde una vertiente ‘ingenua’, donde se asumiría que primero estaría lo real -el cuerpo, por ejemplo- y luego lo simbólico -sus significados y representaciones-, que incluso tan así sería que no todo lo real quedaría capturado por lo simbólico. Una posición “asombrosa”, y por tanto heterodoxa sería la que Lacan sostiene en el texto de 1967, la otra sería la de una doxa que no reconoce o lee lo subversivo del planteamiento lacaniano. Ya en su séptimo seminario⁶³³, Lacan reconoce, en la lectura que realiza de la *Teoría de la Ficciones* de Jeremy Bentham, lo que del lenguaje no se toma por ilusorio o engañoso, siendo que éste pertenece a la dimensión de lo simbólico. Sabiendo que el aspecto más reconocido de la obra de este filósofo es lo relativo a la noción del *utilitarismo*, no deja de causar cierta perplejidad que recurra a este autor para destacar en él su teoría de las ficciones y lo que ella implica respecto del lenguaje y el significante. Refiriéndose a Bentham dice: “Este personaje está lejos de merecer el descrédito, incluso ridículo, que cierta crítica filosófica podría señalar en lo referente a su papel en el curso de la historia del progreso ético. Veremos que su esfuerzo se desarrolló alrededor de una crítica filosófica, lingüística en sentido estricto. Es imposible medir exactamente en otro lado el acento puesto en el curso de esta revolución sobre el término real, que se opone en él a un término que es en inglés el de *fictitious*”⁶³⁴. No sólo retoma este aspecto de sus desarrollos

⁶³¹ Lacan, J. (2012) El seminario. Libro 19: “... o peor”. p. 19.

⁶³² Lacan, J. (2008) El seminario: libro 23: “El sinthome”. p. 129

⁶³³ Lacan, J. (2009) El seminario: libro 7. “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós.

⁶³⁴ Ibid, p. 22.

teóricos, por sugerencia del propio Jakobson, quien le acompaña para la fecha en la clase del 18 de noviembre de 1959, sino que además le otorga a esta dimensión de la ficción un estatuto que se relaciona con lo real. Sigamos con su desarrollo, “*fictitious* no quiere decir ni ilusorio ni, en sí mismo engañoso. Está lejos de poder ser traducido por ficticio. *Fictitious* quiere decir ficticio, pero en el sentido en que ya articulé ante ustedes que toda verdad tiene una estructura de ficción. El esfuerzo de Bentham se instaura en la dialéctica de la relación del lenguaje con lo real [...] Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente, lo que llamamos simbólico”⁶³⁵.

Que se use ficción en el sentido en que Lacan expone acá con bastante claridad, vinculado a su dimensión real, es de gran peso para el entendimiento de sus planteamientos, en específico, esto que hemos denominado bajo la proposición de *los desfiladeros del realismo*. Su noción de lo real, no se distancia de lo simbólico, no al menos en el extremo de no concebirse anudado a ese registro. Aunque lo real, veremos, *ex-siste* -subsiste- *fuera de* lo simbólico e imaginario, su no-relación es una relación nodal irreductible. Pero, ya para el momento del Seminario VII, curso 1959-60, y en lo sucesivo, lo real no se concibe sin el significante, aún cuando sea concebido como refractario a lo predicativo no es antesignificante, sólo a partir del significante se añade, se escribe, se produce lo real lacaniano. “Bentham, como lo muestra la *Teoría de las ficciones*, es el hombre que aborda la cuestión a nivel del significante”⁶³⁶. Lacan es consecuente al referirse a los autores que le permiten conceptualizar el lenguaje y los elementos significantes bajo la égida de aquello que no sólo representa lo ya existente, lo real en el sentido de lo dado, sino que concibe el lenguaje en la vertiente realista, de aquello que es del orden de las cosas. Y aunque su deriva no sea la universalista porque concibe, el discurso, y a cada analizante desde el uno a uno singular, su perspectiva estructural en el sentido real que hemos venido refiriendo, le permite orientarse con respecto al tratamiento del decir y de los cuerpos hablantes bajo un sesgo suficientemente innovador. Sus coordenadas no son las de la consciencia y sus fronteras, lo que a Freud llevó a sus distintas tópicas y a diferenciar un aparato psíquico en sistemas distinguibles en términos descriptivos, económicos y dinámicos. Lo inconsciente, que se establece a partir de la consciencia como referencia aunque sea incluso primero y prevalente en el psiquismo, se encuentra bajo un marco conceptual que reconoce un nuevo escenario a

⁶³⁵ Ibid, p. 22

⁶³⁶ Ibid, p. 275.

partir de la concepción del significante, la palabra y el lenguaje planteado por Lacan. Las relaciones, los términos y los conceptos no se ven renovados en el vocabulario que introduce Lacan, sino que obedece a una subversión, en algunos casos y a una reinvención en otros, que va más allá de una simple sustitución de términos. Lo real es un ejemplo, incluso de una creación que desborda lo freudiano, aún cuando pueda leerse retroactivamente lo real Freud. Compartiría entonces el significante que Lacan promociona, una vertiente realista y otra creacionista. Lo real, ex-siste, subsiste como ruptura y sustracción “Está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo [...] es el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización”⁶³⁷. Una anticipación que se puede leer en este texto de 1954, de lo que más adelante terminará llamando *lalengua*. Eso que ‘está ahí’, en un ruido del que todo puede oírse, tiene la lógica de esas primeras palabras sin sentido, de un sonar, de sonidos sin ton ni son que bañan y horadan el cuerpo del *infans* que llega a la existencia para hacerse sustancia gozante.

Sin pretensiones de entrar en un debate o ejercicio de erudición, es inevitable optar por escribir algunas líneas más con relación al asunto del realismo ¿medieval? al que Lacan se confiesa deudor de alguna manera, cuando asume la radicalidad del significante en tanto que no sólo representación, sino en su carácter real, de *cosa*, que al articularse -siguiendo a Bentham en su teoría de las ficciones- con otros significantes, produce verdad. Para ello, optamos por tomar así la sapiencia y erudición de Étienne Gilson, que nos sirve en la presentación mínima de los dos grandes del siglo XIV con respecto al realismo y nominalismo. Duns Escoto y Guillermo de Ockham. ¿Qué nos dice Escoto con respecto a este *realismo peculiar* que logra seducir a un Lacan del siglo XX bajo la influencia de la lingüística moderna y la topología? ¿Cuál es el estatuto para Escoto de estos *universalia*?

Su realismo de las formas se expresa primeramente en su famosa teoría de la ‘distinción formal’. Duns Escoto concibe esta distinción como intermedia entre la distinción de razón y la distinción real. Hay distinción formal escotista siempre que el entendimiento puede concebir, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros. Las *formalitates* así concebidas son, pues, unas con la unidad misma del sujeto. Esta doctrina se concilia, por los demás con la maneras como en el escotismo se explica la formación de los conceptos. También estos presuponen esta autonomía real de la forma en la unidad del sujeto concreto⁶³⁸.

⁶³⁷ Lacan, J (1997) “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” en: Escritos I. México. Siglo XXI. p. 373

⁶³⁸ Gilson, E. (2014) La filosofía en la edad media. Madrid. Ed. Gredos., p. 577

El que las *formalitates* sean concebidas *unas* con la unidad misma del sujeto, y que aún así se conserve la autonomía real de estas formas en el sujeto concreto, ya nos permite capturar algo de aquello que pudo a Lacan atraerle de esta posición escotista. Para Lacan no se trata de un supuesto dualismo irreconciliable, ni de una heterogeneidad excluyente entre las formas y las entidades reales. Es decir, no hay separación entre significante y cuerpo, o entre palabras y goce. Esta distinción formal, así concebida en Escoto, permite una concepción para el realismo, que en Lacan se sostiene aún cuando pase desapercibida, que rompería con una posible división de su enseñanza en términos un período simbólico-imaginario y otro real. Bajo esta perspectiva, en todo momento lo real está presente en su obra, a partir de su concepción del significante. Diríamos que desde su texto “Instancia de la letra” de 1957⁶³⁹, aunque ya estuviera planteada en “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, tres años antes. Esta noción apunta a un realismo que está presente en su enseñanza hasta el final, por supuesto con las modificaciones, avances y planteos de cada marco conceptual, e innovación de términos que introduce en sus desarrollos. Continúa Gilson:

Duns Escoto considera a *la esencia como igualmente indiferente con respecto a lo universal y a lo individual, pero como conteniendo virtualmente a ambos*. El universal es, por tanto, un producto del entendimiento que tiene su fundamento en las cosas; *la indeterminación misma de la esencia es la que nos proporciona materia*, y nuestro intelecto agente no tiene, por así decirlo, más que cogerla en los individuos para atribuirle la universalidad. Así, pues, hay que admitir que lo real no es, en sí, ni pura universalidad ni pura individualidad⁶⁴⁰.

El significante, al igual que las formas para Escoto es indiferente a lo universal y a lo individual, pero los contiene a ambos. La virtualidad propia de esa presencia, de ese acto, es lo que permite en su materialidad las determinaciones últimas de los modos de ser. “Efectivamente -dice Duns Escoto-, es su actualidad última. He ahí la famosa “*hecceidad*” escotista, el acto último que determina [...] la singularidad del individuo”⁶⁴¹. Si lo expresamos en términos de Lacan, diríamos que la modalidad de goce, que de alguna manera es la modalidad de ser última de cada individuo, está dada por su afectación significante. La singularidad absoluta es producto de esta “hecceidad” que produce el significante. Un acontecimiento de cuerpo que sólo puede

⁶³⁹ Lacan, J. (1994) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en: Escritos I. México. Siglo XXI.

⁶⁴⁰ Gilson, E. Op. cit. p. 577 . Las itálicas son nuestras.

⁶⁴¹ Ibid. p. 578.

concebirse en su radicalidad si se asume, que es el realismo en su versión medieval y, diríamos ahora bajo la guía de Gilson, un realismo escotista, lo que puede dar el marco al planteo de Lacan de un modo de goce que constituye el ser mismo de los sujetos que está afectado por el efecto del significante. Quizás, y esto es sólo es una arriesgada hipótesis, no sólo en Deleuze⁶⁴² se encuentra esta noción de *hecceidad*, sino en Lacan, que con un gesto singular, aparece y se reapropia de este punto de vista escotista. La diferencia absoluta, que ya anunciaba Lacan en el Seminario XI, puede leerse desde estos planteamientos precisamente como aquello singular que, en su determinación última, borra las diferencias introducidas por el campo del lenguaje y la palabra cuanto éste es asumido desde su vertiente nominal. Allí se producen las diferencias de la existencia individual: su diversidad. Ahora, la diferencia absoluta, en último término obedece a la afectación *-hecceidad-* significante. Es decir, sin sus combinatorias metafóricas y metonímicas, sino en esta materialidad del significante en su más radical soledad, en su *litura*, que permite una escritura del ser que desde la sustancia gozante se leería bajo las modalidades de un goce singular.

A diferencia de Escoto, Ockham, no le concede ninguna existencia real al universal. Si bien podemos encontrar en Lacan una posición realista con estos mínimos apuntes acerca del escotismo, quizás con respecto a Ockham, algo del nominalismo también se nos revele. Ya anticipábamos que en el tratamiento del uno a uno de cada caso, algo de esta posición se asume; incluso para algunos el propio Escoto, aunque realista se ubicaría no tan distante respecto al nominalismo. Nuevamente reiteramos que nuestra ambición no es entrar en el detalle erudito de tales debates, al menos no en esta ocasión y contexto de trabajo⁶⁴³. “Constatemos, en primer lugar, que no hay más realidad que lo particular o, como dice Ockham, que las únicas sustancias son las cosas individuales y sus propiedades. Lo universal existe en el alma del sujeto cognoscente, y solamente allí”⁶⁴⁴. No hay en este autor, que se le reconoce como nominalista y anti-realista a diferencia de Escoto, una apuesta por las formas que contengan ‘virtualmente’ la dimensión individual y la universal a la vez; su posición es la de separar las realidades que corresponden al ámbito de lo cognoscitivo y las de lo particular empírico, que habitan fuera de esta dimensión cognoscente. Esta posición aunque podría ser válida para el psicoanálisis en

⁶⁴² Sauvagnargues, A (2006) Deleuze, del animal al arte. Buenos Aires. Amorrortu editores.

⁶⁴³ Paralelamente se está preparando un artículo sobre el método realista, y se retomará algunos de estos debates de la filosofía del siglo XIV y su pertinencia para el psicoanálisis del siglo XXI.

⁶⁴⁴ Gilson, E. Op. cit, p. 616.

cuanto que trabaja con entidades corporeizadas hablantes, y en tanto tales, unidades individuales, permitiría sostener que sólo las formas -el significante-, tienen un carácter representativo, de puro simulacro o apariencia; la dimensión de acto de la palabra pierde el alcance que sí tiene bajo la concepción realista para intervenir en los sujetos. Quizás, otras formas de “*parloterapias*” conciben sin dificultad esta separación entre representación y realidad. La realidad para esas otras modalidades, no supone, “el asombro” al que Lacan hacía referencia en 1967 de concebir la univocidad de la realidad, se enredan en la equivocidad de otros discursos. “Lo que caracteriza la posición de Ockham es que parece haberse considerado como el primero en no conceder verdaderamente al universal *ninguna* existencia real”⁶⁴⁵. Frente a lo que no retrocede Lacan, es ante la realidad de estos *universalia*. Digamos que se trata de un realismo que no se debate en el contexto teológico y filosófico que marcó el siglo XIV, su apuesta es por un realismo, quizás, como el que Pierce⁶⁴⁶ defendió: el que no desconoce la realidad de los universales sin admitir necesariamente su existencia. Posición cercana a la que Lacan encontró en Bentham, aunque sus referencias no se remontan a Duns Escoto. La existencia que no se discute para Lacan, es sin duda, la del individuo como tal, sin que en él se reconozca esta virtualidad material del significante. En definitiva, es lo que trasmite con el neologismo de *parlêtre*, un ente, que se otorga el ser por el hecho de hablar, de la palabra: un hablaser o cuerpo hablante. El significante, una vez creado, ya allí, pasa entonces a lo real.

Lo que para la ciencia puede presentarse como axioma, en el psicoanálisis propuesto por Lacan encuentra también un homólogo, pero de carácter negativo. Se trata de lo que Lacan plantea en términos de un universal que rige para los hablaseres -*parlêtre*-, el axioma de: *no hay relación-proporción sexual*. Ya mencionamos algo del gesto que el psicoanálisis comparte con la ciencia, en cuanto al uso de la letra, de la escritura como un saber capaz de determinar y modificar algo de lo real, para la ciencia el del “mundo”, para el psicoanálisis el del síntoma. Cada real es diferente, incluso su axiomática se distingue en cuanto al saber. Para el psicoanálisis ante la axiomática negativa del *No hay* queda la invención de un saber, de algún sentido de lo real, que le permita hacerse con esa imposibilidad inscrita para todos los seres hablantes. La dimensión del sujeto no se repudia en el psicoanálisis, al contrario, es regente en último termino de las distintas posiciones que se pueden asumir en la existencia, incluso ante lo que no cambia,

⁶⁴⁵ Ibid, p. 617

⁶⁴⁶ Apel, K. (1997) El camino del pensamiento de Charles S. Pierce. Madrid. Ed. Antonio Machado libros.

ante lo imposible. Para la ciencia este sujeto es necesariamente rechazado, de allí que el sujeto del psicoanálisis sea el sujeto de la ciencia. “Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradójica. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que en otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Llamen a esto terrorismo donde quieran.”⁶⁴⁷. Que el sujeto quede excluido, no quiere decir que el sujeto no opere, “subsiste fuera de” pero es operativo, real. De este sujeto el psicoanálisis se hace cargo, opera sobre y desde ese ‘asunto’. No se trata, en principio, de una responsabilidad individual alineada al discurso del canon jurídico, aquí la responsabilidad de sujeto se refiere a la concepción que de él se tenga; de acuerdo a ello se actuara en una u otra dirección en nuestro campo.

“La ciencia responde así a un axioma positivo: *hay saber en lo real*, que se opone término a término al axioma negativo que Lacan suele presentar como un teorema demostrado por el psicoanálisis; me refiero a *no hay relación sexual*. En el fondo, término a término, en este juego entre el psicoanálisis y la ciencia se reparte la carta de triunfo: por un lado, *hay saber en lo real*; y por otro, *no hay relación sexual*”⁶⁴⁸. Dos dimensiones de lo real muy diferentes, en una la ciencia deja excluido al sujeto, en la otra, el supuesto saber que se constituye en el psicoanálisis por operar con el sujeto que es excluido de la ciencia. El saber en lo real para el psicoanálisis, pasa por la suposición de saber, lo inconsciente sostiene este *sujeto supuesto saber*. El sujeto de lo inconsciente se constituye como un saber no sabido que requiere del significante y a éste se le supone el sujeto. Lo real, para el psicoanálisis se plantea en el punto de no retorno que implica su inserción en el lenguaje, su pérdida de ser y goce inherente a ello, se traduce para Lacan en: falta-en-ser y podríamos decir, también, falta-en-gozar. Algo de la insuficiencia, de la castración en términos freudianos, opera en la inserción del lenguaje a la vida del ser viviente. Esto es la imposibilidad, este imposible es lo real de la sexualidad. En la ciencia opera la sutura de este agujero de lo imposible, en el psicoanálisis se opera desde ese agujero, esto abre el espacio para la invención de saber para cada singular, un saber sin las garantías de la ciencia.

⁶⁴⁷ Lacan, J (1991) “La ciencia y la verdad” en: Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 837.

⁶⁴⁸ Miller, J-A (2011) El banquete de los analistas. Buenos Aires. Paidós. p. 403.

Que Lacan confiese su condición de realista, supone la estructura *ya allí*, la estructura del lenguaje como tal. Un saber articulado que ya es una elucubración respecto de lalengua. “El lenguaje no es más que lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de lo que yo llamo lalengua [...] esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien”⁶⁴⁹. Si bien el realismo de Lacan se asume desde una posición, desde una perspectiva, en parte ontológica, y en otra, óptica, -el cada quien, que lalengua posibilita y condiciona- no deja de estar presente su suelo material en el vasto campo del lenguaje, campo que desborda las fronteras de un espacio delimitado a partir de su concepción de lalengua, la letra, la litura, el significante Uno. “El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje”⁶⁵⁰. Ante lo que lalengua produce como saber insabido - imposible- el inconsciente adviene al lugar de esa imposibilidad como un saber hacer que desde la invención bordea la dimensión real del lenguaje. “Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar”⁶⁵¹. A partir de la noción de lalengua ocurre un desplazamiento con respecto al *ya allí*. Lo que en un primer momento se estableció como un lenguaje y su estructura, como un saber articulado, queda ahora del lado de un saber no articulado, digamos de un real sin ley que lo ordene y articule, como si se estableciera con el lenguaje. La virtualidad material misma de lalengua consiste en esta dimensión real de la que está hecho el lenguaje mismo. El elemento material en el que se teje el lenguaje encuentra sus hilos en este saber desarticulado que constituye lalengua en sí misma. El lenguaje en su ordenamiento, en tanto elucubración respecto de lalengua, sería la dimensión simbólica que se soporta y empalma con esta dimensión real. Se sabe de lo real de lalengua por el lenguaje mismo y este lenguaje no es sin la existencia de aquél. Es con relación a *lalengua-je* que el realismo de Lacan se perfila. El punto de *basta* entre este real como tal y lo simbólico lo establece el nombre propio, así en este abrochamiento nos orientamos con las cosas, con el mundo como representación imaginaria. Sin embargo, por más que sea necesario esto que Lacan

⁶⁴⁹ Lacan, J. (2009) El seminario: libro 20 “Aún”. Buenos Aires. Paidós. p. 166

⁶⁵⁰ Ibid. p. 167.

⁶⁵¹ ibid. p. 167-168

llamó el nombre-del-padre, la nominación como acto, que enlaza significante y significado cuando sólo se piensa en las figuras retóricas de metáfora y metonimia; aún así la relación entre real y simbólico presenta dificultad, no es fácil concebir su relación desde cierta separación, allí se hace necesario, digamos en términos lógicos, el recurso que Lacan hace al nudo, a la topología de los nudos. “La forma borromea del nudo supera la antinomia entre la conjunción y la disyunción, y para ello exigen la introducción de un tercer elemento, también disyunto de los otros dos. Se observa aquí qué es lo característico del nudo, a diferencia de la cadena. El nudo y la cadena son dos formas de articulación, pero en el nudo los elementos permanecen disyuntos. Están allí cada uno por su lado, en una no relación radical recíproca, y no obstante están tomados en una relación”⁶⁵². Así, aunque conceptualmente Lacan establece una relación entre simbólico y real, en la forma que mencionamos de la lengua y lenguaje, es con los nudos que puede concebirse el tipo de relación que se establece entre ellos, junto a lo imaginario. Desde esta topología, lo real en el nudo se plantea en términos de lo que está fuera de lo simbólico y fuera de lo imaginario. Hace alusión al fuera de sentido, sabiendo que el sentido requiere del concurso de lo imaginario y lo simbólico. Al excluirse lo real del sentido puede, entonces, ponerse sentido sobre lo real, según lo plantea Lacan con respecto a la lengua y el lenguaje como una elucubración del segundo sobre el primero. Al ser redondeles de cuerdas lo imaginario, lo simbólico y lo real (ver imagen) no hay nada que poner en lo real, pues lo real en tanto redondel de cuerda su adentro es un agujero.



Es un planteo radical: nada de lo que tiene sentido entrará en el concepto de lo real. Es abracadabrante, si se quiere, pero es una posición de método, digamos, en el sentido de la duda metódica de Descartes. Esa duda permite a Descartes producir la excepción del ser cuya existencia no puede ponerse en duda. Asimismo, cuando nos sometemos a esta saludable disciplina de plantear que lo real está excluido del sentido, podemos plantear la excepción del síntoma freudiano, como ocasionalmente lo hace Lacan. El síntoma freudiano sería lo único real que no excluye el sentido. Para que una frase como

⁶⁵² Miller, J-A (2013) El lugar y el lazo. Buenos Aires. Paidós. p. 131.

esta tenga alcance incluso sea pensable, es necesario haber tomado la perspectiva radical de la exclusión del sentido⁶⁵³.

Aquí queda al descubierto, que se trata para Lacan de una rigurosidad en el pensar, que su procedimiento requiere de cierta ascesis *mentalis* en la vía que el propio Descartes planteó como método, una suerte de ficción no en el sentido de engaño, sino de construcción simbólica que permite un alcance conceptual inédito. La excepcionalidad en el orden de las razones sólo es posible si se generan ciertas condiciones en la perspectiva de enfoque; se hace difícil concebir el espacio y la perspectiva fuera del *more* geométrico de Euclides, de allí que Lacan recurra a la topología de los nudos. Este *more* de los nudos crea las condiciones de posibilidad para abordar una noción como lo real, fuera de la concepción del campo espacial tradicional. El campo lacaniano, no sería un campo clásico, sería lo que *ex-siste* al *more* geométrico, su existencia sería la del *more* nodal. El nudo, lo nodal lacaniano sería lo real del campo freudiano. “En Freud, para decirlo rápido, lo real a fin de cuentas, en última instancia, es la biología. Y si quiero proceder una vez más por cortocircuito, si quiero ir por atajos, diré que en Lacan, a fin de cuentas, lo real es la topología. Es decir, aquello que no es materia alguna, sino pura relación de espacio, un espacio que debemos incluso, respecto del nuestro, marcar de una negación, un “no” indicando en este caso que no se trata de nada sensible”⁶⁵⁴. Lacan hace uso del *modo*, del orden, de la manera geométrica, para salirse de cierto *modo* e inaugurar así: el *modo*, a la manera lacaniana, que por demás es irreductible a una, *a la única manera*. Sin duda, su conceptualización de lo real, implica desafiar los parámetros de la no contradicción lógica. Su maniobra en el uso de los nudos, lo que le permite mostrar, es un saber hacer con el concepto. Propone con la escritura nodal un modo de permanecer en el campo del lenguaje y lo que desde el lenguaje se puede hacer sin recurrir al puro uso del sentido; opta por una vía de la presentación, exposición, de la simple mostración. De allí, que el nudo se manipule, se muestre, incluso su escritura en la pizarra achata, en el uso de la superficie, lo que se presenta en la maniobra de las cuerdas, una cierta pragmática de la exposición que escapa a la representación. Aún así no se plantea un metalenguaje, al contrario, y en eso Lacan es tajante: “Ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma. A esta formalización, ideal metalenguaje, la hago ex-

⁶⁵³ Ibid. pp. 132-133.

⁶⁵⁴ Miller, J-A. Clase inédita del 19.01.2011 ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

sistir por mi decir”⁶⁵⁵. No se trata, entonces, de una pureza al modo del lenguaje matemático lo que Lacan persigue, sin embargo, no renuncia a cierto ideal de formalización. “La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? porque sólo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente”⁶⁵⁶. No obstante, ante esta posición asumida por Lacan en cuanto a la transmisión, no deja de quedar acentuado que lo real del psicoanálisis se encuentra en el testimonio que ofrece el síntoma. El síntoma es la respuesta que indica que hay algo que permanece, que no es dócil a la variabilidad del semblante y el sentido. Se manifiesta no como una formación de lo inconsciente más, sino como una invención que intenta estabilizar lo imposible en el serhablante. Ante el agujero de esa inscripción del significante, el síntoma deviene a la escritura de *sinthoma*, -*sinthome*- para dar cuenta de aquello que se constituye en una estabilización que anuda los tres registros -RSI-. El carácter de real de este *sinthome* no se encuentra necesariamente en su aspecto opaco al sentido, sino en su permanencia y durabilidad, en el realismo de su estructura. Este planteamiento sólo es admisible aceptado la maniobra lógica en la que Lacan se apoya, en el uso extremo del lenguaje vía la matematización sin desconocer su dimensión patética. Sin salir entonces del campo del lenguaje Lacan se encuentra en los desfiladeros del realismo por el gesto mismo de vaciar de significación el significante.

3.2 *El sentido lacaniano de la castración. De la figura dramática a la incidencia lógica*

Para Lacan, la castración tiene una importancia fundamental en su concepción del sujeto. De hecho, articula este planteamiento al surgimiento del discurso analítico en tanto tal. Ahora, ciertamente, su posicionamiento con respecto a esta planteo freudiano se ve sujeto a un nuevo sentido o, quizás, lo restablece en un nuevo régimen. El régimen de la Ley, pero no en el sentido freudiano que requiere de una figura que encarne la autoridad para sostener la interdicción del incesto, la prohibición del acceso sexual a la madre cuando se trata del *infans*; se trata de la ley que opera cuando Lacan plantea que la castración es la ley del significante, la ley del lenguaje funcionando en su misma estructura con respecto al ser que habla:

El psicoanálisis nos confronta con esto, que todo depende de este punto pivote llamado goce sexual. Sin embargo, resulta que éste no se puede articular en un acoplamiento un poco frecuente, o

⁶⁵⁵ Lacan, J. (2009) El seminario: libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 144.

⁶⁵⁶ Ibid, p. 144.

incluso fugaz, si no encuentra la castración, cuya única dimensión es la de lalengua. Lo único que nos permite afirmarlo son las palabras que recogemos en la experiencia analítica. La articulación de este núcleo opaco llamado goce sexual en ese registro por explorar llamado castración solo data de la emergencia históricamente reciente del discurso analítico [...] Parecía que nadie se dio cuenta de que la cuestión se encuentra en el nivel de la dimensión cabal del goce, esto es, la relación del ser hablante con su cuerpo, puesto que no hay otra definición posible del goce⁶⁵⁷.

El registro de la castración en tanto que “núcleo opaco” del goce sexual obedece a la dimensión de lalengua. Algo de la articulación sexual es posible sólo a partir de la efectuación de la castración. De esta castración surge el goce, de la incidencia de lalengua que marca el cuerpo y posibilita la aparición del mismo como objeto cabal del goce. La dimensión de lalengua establece una hiancia, una discordancia a nivel de lo sexual en el serhablante. La inmersión en esta dimensión propia y exclusivamente “humana” abre el campo del goce; que es un campo en tanto sus fronteras las establece el cuerpo: el goce sería este campo relacional -en cuerpo- que lalengua instaura en el serhablante. Un campo relacional que separa al cuerpo del Otro y por tanto del sujeto: el cuerpo se hace Otro. Pero, antes de esta dimensión de lalengua, Lacan nombraba la castración bajo la perspectiva de la ley del lenguaje, un lenguaje que operativiza sus efectos por el significante mismo en tanto generador de significados. Ya en “Función y campo de la palabra y del lenguaje” planteaba refiriéndose a Hegel que ‘la palabra es el asesinato de la cosa’, que para el campo del lenguaje la entrada del significante implicaba una pérdida -de la cosa, de la representación- que procuraba una satisfacción a un nivel de elevación, de sublimación. Esta marca que implica el significante en el mundo es lo que Lacan entiende por falo:

El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo. Puede decirse que ese significante es escogido como lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (topográfico) de este término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación. Todas estas expresiones no hace sino seguir velando el hecho de que no puede desempeñar su papel sino velado, es decir como signo él mismo de la latencia de que adolece todo significable, desde el momento en que es elevado (*aufgehoben*) a la función de significante. El falo es el significante de esa *Aufhebung* misma que inaugura (inicia) por su desaparición.⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ Lacan, J. (2012) Hablo a las paredes. Buenos Aires. Paidós. p. 70

⁶⁵⁸ Lacan, J. (1991) “La significación del falo” en: Escritos I. México. Siglo XXI. p. 672

Lo fálico es aquello, todo aquello que al pasar al lenguaje, cuando es admitido en ese campo, se encuentra bajo la marca, bajo la tachadura del significante como tal, lo que tacha cualquier -cosa o representación- es lo que ha pasado a la función significante, lo que se encuentra bajo esta barra. “A partir de allí, el significante de esta *Aufhebung* semántica es el falo, esto es, el falo es el significante del poder de significancia”⁶⁵⁹. En la perspectiva de la función significante la castración sería lo que Lacan admite como falo, esta desaparición que deja una marca y que inaugura lo significable como tal. No se trata de ninguna referencia, como lo explicita en el texto citado, a una cierta relación con las imagerías de la potencia viril o los misterios eleusinos. Su potencia es la de la latencia de significación. En esta dirección podemos entender que la lengua es ya una dimensión de la castración, que en sí articula conceptualmente aquella dimensión del lenguaje que implica la ausencia de sentido, dado lo que de pura materialidad sonora constituye la lengua. Es lo que Lacan refiere como “registro de la castración” y que precipita el núcleo opaco del goce sexual. El goce sólo aparece por la ausencia de sentido que la lengua, antes que el lenguaje ya ordenado, marca como significable. Esta marca *insignificable*, es la que en su imposibilidad posibilitará lo significable y lo articulable del decir.

El registro de la castración, tanto para Freud como para Lacan, nos introduce en la dimensión de la negación. Con Freud, la negación, el *no* se hace presente a través de la ley que implica en el marco edípico aquél que figura bajo la función paterna. Esta ley que prohíbe, ciertamente, introduce la negación de un objeto, por ejemplo, la madre. “La privación de la mujer, esto es, expresado en términos de defecto del discurso, lo que quiere decir la castración. Precisamente porque es impensable, el orden hablante instituye como intérprete a ese deseo, constituido como imposible, que hace del objeto femenino privilegiado la madre en tanto está prohibida”⁶⁶⁰. En la instauración de la ley, de la prohibición, se denota el objeto deseable, aquello que es prohibido se constituye como lo deseable. La ley y el deseo se conforman en una dialéctica. Esta dialéctica del deseo, que funciona a partir de la pérdida, de algo que se proscribía, que se excluía por ley, es precedida por Lacan, según vamos tomando algunas de sus referencias, por la dimensión de la lengua y por el campo del lenguaje. Ocurre un redoblamiento de la castración. Hay una operación lógica de la castración que incide a nivel de la estructura en cuanto que el significante implica una potencia de negación. Se pierde la cosa porque pasa al

⁶⁵⁹ Miller, J-A. Clase inédita del 02.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

⁶⁶⁰ Lacan, J (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 165.

campo del significante. Es lo que Lacan retoma de Hegel y su *Aufhebung*. Esta elevación introduce un nivel, podríamos decir afirmativo, de realización: lo que no fue alcanzado, por estar negado, perdido, en un nivel, se puede recuperar en otro nivel. Sería una lógica de rechazo y recuperación pero en planos diferentes. Una pérdida indefinida entra en juego, puesto que algo que nunca se tuvo quedó perdido de entrada. Esa dimensión -sin medida- inaugura en el plano de lo significable, el deseo, y en el plano del fuera de sentido, el goce. En ambos registros, del deseo y el goce, algo queda perdido por siempre. Se establece lo imposible lógico. Esta dimensión que aquí nombramos como sin medida, tiene resonancias con lo que en su Seminario XX “Aun”, Lacan, toma bajo la concepción del goce suplementario -o femenino- como infinitud. Sin embargo, ya en el texto de “Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo” plantea: “Es la mera indicación de ese goce en su infinitud la que implica la marca de su prohibición, y, por constituir esa marca implica un sacrificio: el que cabe en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo. Esto es lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce, en la dialéctica del deseo”⁶⁶¹.

Si bien para Freud, la castración permite que se establezca la dimensión del deseo por la interdicción, para Lacan, el asunto tiene su acento en un gesto diferente. Lo que en términos de cierta lógica dialéctica se podría escribir en la mínima expresión de un ‘no’ que luego posibilita un ‘sí’, esta operación inaugura una brecha, no digamos temporal, sino, fundamentalmente, estructural. Por ejemplo, si retomamos la *psicología del amor* en Freud, vemos que las condiciones de amor están establecidas por el deseo a un objeto que prohibido, perdido, puede recuperarse en los objetos subrogados que evocan este primer objeto amoroso. La prohibición de la madre, implica una castración, se instaura un no; que puede ser rechazado, desmentido o reprimido. Esto fue lo que Lacan pudo aislar con respecto a la negación lógica que se planteaba en la castración freudiana. De acuerdo a qué opere en algunas de estas derivas de la negación, tendremos distintas estructuras subjetivas. Diferentes formas de posicionarse subjetivamente en la existencia. Si se trata de rechazo o repudio a la castración, se trataría de psicosis. Si lo que opera es la desmentida, sería la perversión y para la represión, la neurosis. Y no sólo pensó las estructuras que orientan la clínica en la experiencia analítica, también las posiciones sexuales podían concebirse con respecto a la castración freudiana y su operador lógico, el falo. En cuanto a la perspectiva de Lacan, así lo plantea Miller:

⁶⁶¹ Lacan, J. (1997) Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 802.

En el fondo, es eso lo que quiere decir la castración, que lo sexual siempre está marcado por una negatividad de estructura. Esta negatividad de estructura estalla en el hecho de que se establece una relación de un sujeto de un sexo con el falo y no se inscribe por una relación con el *partenaire* sexuado de otro modo. Es el valor que da Lacan a lo que tiene de universal el complejo de castración. Tendrá el falo en los dos casos como dificultad, como falta, como sustituto a buscar. Lo que llamamos su sexualidad estará allí esencialmente condicionada. Tenerlo es temer perderlo. No tenerlo es buscar obtenerlo. Tenerlo o no tenerlo, de cualquier modo, no es serlo. Encontramos entonces, en todas partes, esa negatividad de estructura⁶⁶².

Qué hacer con respecto a la negatividad que incide a nivel de estructura para el ser hablante y que condiciona su modo de gozar. Este quehacer tiene su versión lacaniana en el saber hacer. Hay un nivel del saber hacer que opera en lo inconsciente, no se trata de un uso instrumental de lo que se escribe en la estructura. Lacan lo plantea en cierto tono sartreano como “insondable decisión del ser”⁶⁶³. La castración opera no sin consecuencias para el sujeto. Lo fálico, la significación fálica, condiciona entonces la sexualidad, las posiciones que se toman respecto a este obstáculo, a esta dificultad que separa los sexos y repliega la relación a una relación con la función fálica. No hay relación entre los sexos, la relación es con el falo. El significante y su ley no permiten escribir en lo real la relación sexual para los seres hablantes. La castración escribe una imposibilidad real.

Esta castración que se declina de distintas maneras en Lacan, hasta su formulación más lógica, se expresa en su texto “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” de una manera que condensa muchos de los desarrollos posteriores en su enseñanza. Detengámonos en algunos de sus tramos:

Ese goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? la experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo (je), es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original. Pues incluso si nouviésemos la confesión de Freud tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el último que ha nacido en la historia, que debemos a su pluma, la salvedad, que no se inscribe en su activo de mito, de que, más sucinto, es sensiblemente menos cretinizante. Pero lo que no es un mito, y lo que Freud formuló sin embargo tan

⁶⁶² Miller, J-A (2012) La fuga del sentido. Buenos Aires. Paidós. p. 183

⁶⁶³ Lacan, J (1997) “Acerca de la causalidad psíquica” en: Escritos I. México. Siglo XXI. p. 168.

pronto como el Edipo, es el complejo de castración. Encontramos en este complejo el resorte mayor de la subversión misma que intentamos articular aquí con su dialéctica. Pues, propiamente desconocida hasta Freud, que lo introdujo en la formación del deseo, el complejo de castración no puede ya ser ignorado por ningún pensamiento sobre el sujeto⁶⁶⁴.

Podríamos haber tomado sólo el final de este texto citado y quedarnos con la relevancia que Lacan encuentra en la castración, tal cual la expresa Freud, en su dimensión de negatividad y lo que tiene de fundamental para concebir el sujeto a partir de esta noción. Sin embargo, la fuerza de este fragmento último de la cita cobra su impacto por lo que la precede. Lacan, allí, nos presenta el carácter dramático que cobra el registro de la castración para el sujeto como tal. ¿De quién es el goce? ¿Se ubica en el Otro o en mí? Preguntas que Lacan hace estallar al ubicarlas no en el plano dramático sino en el lógico. Desde lo imaginario, la representación se expresa en los términos que apuntan a un Otro que quiere del sujeto la castración. De un sujeto que se asume bajo el pecado original, respecto de un Otro omnipotente que no estaría castrado como tal. En ese plano que Lacan califica de mito, el sujeto y el Otro se piensan bajo las figuras de la impotencia y la toda potencia. De allí, el mito de “Tótem y tabú”, de un padre que goza de todas, de un padre no castrado. Los términos que propone Lacan se declinan hacia una lógica de la castración en sustitución de una dramática sujeta a los circuitos cerrados de lo imaginario. Continúa un poco más adelante en ese mismo texto:

Sin duda alguna hay aquí lo que se llama un hueso. Por ser justamente lo que adelantamos aquí: estructural del sujeto, constituye esencialmente ese margen que todo pensamiento ha evitado, saltado, rodeado o taponado a la vez que logra aparentemente sostenerse con un círculo: ya sea dialéctico o matemático. Por eso llevamos de buen grado a los que nos siguen a los lugares donde la lógica se desconcierta por la disyunción que estalla de lo imaginario a lo simbólico, no para complacernos en las paradojas que allí se engendran, no en ninguna pretendida crisis del pensamiento, sino para reducir por el contrario su falso brillo a la hiancia que designan, siempre para nosotros muy simplemente edificante, y sobre todo para tratar de forjar en ellos el método de una especie de cálculo cuyo secreto sería revelado por la inadecuación como tal. Así ese fantasma de la causa, que hemos perseguido en la más pura simbolización de lo imaginario por la alternancia de lo semejante con lo desemejante⁶⁶⁵.

El secreto de lo que sería una especie de cálculo para concebir la incidencia de la castración en los seres sexuados, estaría en la inadecuación como tal, en la oquedad no sólo entre

⁶⁶⁴ Lacan, J. (1991) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en: Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 800.

⁶⁶⁵ Ibid, pp. 800-801.

los sexos, sino con respecto a la relación de goce con el “propio” cuerpo. Sólo a nivel de una lógica que rompe la idea clásica de una causalidad que funciona bajo lo homogéneo y proporcional, de lo semejante, se posibilita que se piense el registro de la castración sin la imagería mítica que Lacan sutilmente critica de la lectura freudiana. El uso topológico que hace Lacan del grafo en ese texto, da cuenta de un razonamiento que no sigue los parámetros de una racionalidad convencional. Intenta forjar relaciones desde la *no-relación*, efectúa operaciones desde la disyunción de los términos. De ahí que cuando Lacan, en este texto que nos orienta, se refiere a la prohibición no lo está planteando en términos de una ley bajo la figura de un Otro omnipotente que existe y quiere el goce del sujeto, su castración. Al contrario, usando el término mismo de ‘prohibición’ da cuenta de lo que por estructura introduce el significante en lo real. La Ley es la ley del lenguaje. Así se lee en el texto que estamos siguiendo: “A lo que hay que atenerse, es a que el goce está prohibido a quien habla como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para quienquiera que sea sujeto de la ley, puesto que la Ley se funda en esa prohibición misma. En efecto aun si la ley ordenarse: Goza, el sujeto sólo podría contestar con un: Oigo⁶⁶⁶, donde el goce ya no estaría sino sobreentendido”⁶⁶⁷. La propia equivocidad de la lengua, y más aún, la marca que ésta impone en términos de goce, ya abre el campo de la significación a la deriva del sentido. En el sentido, se puede escuchar no sólo el plano semántico del significante sino, también, el plano *gozántico*, aquél que, en su algo de más o de menos, se instaaura con la entrada del significante en el ser viviente.

Este planteamiento conduce a cierta universalización para la operación o función de la castración para todo serhablante. “El efecto del lenguaje es estructural -por lo tanto, no es contingente- y define el estatus del goce del hablanteser como tal. Lo negativo de la pérdida y la fragmentación es aquí el homólogo de un universal. Sin duda, a esto apuntaba Freud con el término 'castración', el que Lacan relevó al disociarlo de cualquier ‘complejo de castración’”⁶⁶⁸. Sin duda, con Lacan se asiste a una función fálica que tiene un carácter estructural y universal para todo ser hablante. Lo que se inscribe bajo la modalidad del “para todos” en sus fórmulas de la sexuación, posibilita a su vez que algo se inscriba de forma contingente, un goce que sin prescindir de la función fálica -la castración-, se adiciona a ella, algo -suplementario- se hace

⁶⁶⁶Juego de palabras intraducible: jouis -‘goza’- y j’ouïs -‘oigo’- se pronuncian en francés igual.

⁶⁶⁷ Ibid, p. 801.

⁶⁶⁸ Soler, C. (2011) Afectos lacanianos. Buenos Aires. Letra viva. p. 61

presente bajo la cuantificación lógica del no-todo. Esta dimensión de goce que tiene afinidades, por tanto, con lo infinito -sin medida- insta una modalidad de la castración que no fue considerada por Freud. Las coordenadas de un pensamiento binario que se desprende de una función fundamentalmente universalizante se ven alteradas pasando a ser algo más que un binarismo, algo que excede el patrimonio del dos, entendido, como lo masculino y lo femenino. Si bien se conserva lo que el significante nombra de real, bajo los dos sexos, el goce que se inscribe bajo modalidades lógicas del todo y el no-todo abre un nuevo registro respecto a lo imposible que no se consideraba en la concepción freudiana. La castración, -lo imposible lógico- perturba el campo del goce inaugurándolo. Esto que se inaugura por la incidencia del significante y sus consecuencias lógicas, abre modalidades de goce en un abanico que no se reduce al tenerlo o no tenerlo. Se tiene, la afección del significante, se padece de su incidencia, pero las modalidades de esta afectación abre un lado -respecto del goce- que se ubica más allá de la castración sin prescindir de ella. He allí, la heurística paradójica que plantea Lacan con su sentido nuevo de la castración. Un sentido nuevo que introduce la ausencia de sentido, que opera con ella, y desde esa operación de un sentido nuevo, los enredos del sentido ligados sólo a lo fálico universal se encuentran con un posible tratamiento. Esto que desde la perspectiva de la negación lógica se nombra con Lacan, *no-todo*, también hace referencia a una forma de la castración que sostiene que no todos los significantes se pueden retener juntos. La escritura de ese *no-todo* encuentra una formalización $S(\mathbb{A})$. Hay lo que no se inscribe y que tiene efectos de escritura, a ese registro de la castración se accede desde una lógica que permita concebir lo imposible. Ese imposible lógico es lo que Lacan nombra como real. “[...] aquí lo que está en juego es lo imposible, es decir, a fin de cuentas, lo real”⁶⁶⁹.

De acuerdo a Lacan es con la marca, que reconocemos al significante, que el goce se hace presente en la vida del serhablante. La marca en sí es de goce. No supone la introducción de la significación. La significación, y sus posibles sentidos, es lo que abre el espacio para sus articulaciones; incluso lo que puede entenderse como la significación del amor, es el efecto de una sustitución significativa. El milagro del amor ocurre cuando el amado pasa al lugar del amante. Tal metáfora solo ocurre porque la marca significativa la ha hecho posible. Esta marca no es más que una alteración que abre a la equivocidad del significante, lo que irrumpe es unívoco y se condensa en el goce para el serhablante. “Corresponde captar el lenguaje en el nivel de lo que

⁶⁶⁹ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 205.

se imprime en el cuerpo y es en esta medida que el lenguaje puede ser considerado un aparato del goce. Es lo descubierto por Freud bajo la categoría de la castración. Lacan, ya no habla de castración -o sólo lo hace de vez en cuando, para recordar las raíces-, sino que dice simplemente, desajuste, perturbación”⁶⁷⁰. Para sostener tales dimensiones a partir del significante, es necesario mantener presente esta doble acepción del mismo para Lacan: su dimensión retórica -metáfora y metonimia- y su dimensión matemática, de letra, sin significación -asemántica-. Sólo desde esta distinción puede admitirse que la sola irrupción del significante como Uno solo, produzca un acontecimiento de cuerpo. El cuerpo del lenguaje en el cuerpo de goce se lee como perturbado, conmocionado, desregulado porque se supone un cuerpo que no lo sería. Esta lectura -de un cuerpo que estaría conmocionado por efecto del lenguaje-, sólo es posible porque se imaginiza un cuerpo sin el lenguaje, sin esa dimensión material de la letra sin sentido que desajusta lo ajustado de un cuerpo animal, homeostático. Tal producción imaginaria, paradójicamente, sólo es posible por el sentido mismo que engendra la lengua -ésta que perturba el cuerpo produciéndolo a su vez-. Lo natural, animal u homeostático, no es sino su producción gramatical. En suma, el cuerpo es cuerpo porque está perturbado, es lo turbulento: nunca lo hubo fuera de este acontecimiento.

“El psicoanálisis da su paso decisivo porque puede articular el abanico de los goces sexuales. Él demuestra justamente que el goce que podría llamarse sexual, se manifiesta con la marca - nada más hasta nueva orden- de lo que solo se enuncia, de lo que solo se anuncia, con la marca de la castración”⁶⁷¹. La instancia negativa, que por valor universal introduce el registro de la castración a partir del discurso analítico, tiene un axioma a partir de Lacan. Esta potencia negativa que se hace presente con el significante se expresa desde el *no*, pero no se trata del *no* de la interdicción y la prohibición. El *no*, se escribe, se propone como verdad desde el psicoanálisis: “*No hay relación sexual* se propone entonces como verdad”⁶⁷². Así, no se habla en términos de castración, desde Lacan se dice “no hay relación sexual”, se pasa entonces de la figura dramática a la incidencia lógica.

⁶⁷⁰ Miller, J-A. Clase inédita 23.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

⁶⁷¹ Lacan, J. (2012) Hablo a las paredes. Buenos Aires. Paidós. p. 116

⁶⁷² Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires .Paidós. p. 12.

3.3 Un discurso que sería de lo real: la escritura.

Hay un sentido que no se subsume a la significación, para Lacan se trataría de un *sentido real*, aquello que no apunta a la metonimia incesante de la variación significante. Un sentido que se reduce a su mínima expresión y que se acerca no a lo particular, sino más radicalmente a lo único de lo singular. Un uso de la lengua que sólo tiene existencia en ese registro del lenguaje que Lacan especificó bajo el neologismo de *lalengua*, y que tiene estatura de concepto. En palabras de Nancy: “Dicho de otro modo, el sentido como no-supuesto o como no-subjetivo es aquello que habría que descubrir detrás del singular, en una escalada arqueológica o anamnésica, como en Platón o como una cierta visión de las cosas en Freud”⁶⁷³. Precisamente, esta idea de las cosas en Freud, toma en Lacan el estatuto de lo significante, pero no por su valor de significación, sino por su carácter real, es una repuesta, una atestiguación en sí misma. Cuando se trata del realismo significante, las palabras son cosas. Ya lo decía Lacan desde el inicio en su Conferencia de 1953 sobre Simbólico, Imaginario y Real: “El término ‘palabra’ significa algo que va mucho más lejos que lo que llamamos de este modo. Es asimismo una acción. Por otra parte, para nosotros también la palabra dada es igualmente una forma de acto. Pero es además a veces un objeto, es decir, algo que se lleva, una gavilla. Es cualquier cosa, lo que sea, pero, a partir de allí, existe algo que antes no existía”⁶⁷⁴.

Por otra parte, el esfuerzo de matematización del lenguaje que hace Lacan, toda su formalización y concepción no niega, en términos de alguna prevalencia o preferencia, el doble aspecto que se encuentra en el significante. Es decir, no se trata de unilateralizar el significante en su dimensión de letra sin sentido, de cierta desnudez que borra su dimensión de *patema*. No es una antinomia donde un extremo u otro se impone. Diríamos que hay una peculiar tensión de dos bordes de una misma estructura, tal como lo muestra la cinta de Moebius. Así, ante el posible desmerecimiento de lo poético ante lo matemático del significante, nos dice Rabant: “Por el contrario, existe en algunos una creencia en la posibilidad de desencarnar la letra de su irradiación poética para reducirla a una especie de verdad seca, de verdad desnuda, que es una

⁶⁷³ Nancy, J-L. (2014) ¿Un sujeto? Buenos Aires. Ediciones La Cebra. p. 82.

⁶⁷⁴ Lacan, J (2005) “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” en: De los nombres del padre. Buenos Aires. Paidós. p. 37

ilusión”⁶⁷⁵. No hay verdad seca, ni verdad desnuda, aún cuando el tratamiento que propone Lacan para reducir el sentido, el exceso de sentido que puede llegar a proliferar en una experiencia analítica, sea desde un uso del lenguaje en su vertiente menos radiante, y por tanto más árida y desnuda. Esta instancia es la que se conoce como de la letra, tal cual la define Lacan en diferentes momentos. Tomemos, por ejemplo, como lo expresó en una de sus conferencias impartidas en EEUU en 1975: “El significante no es el fonema. El significante es la letra. Solo la letra hace agujero”⁶⁷⁶. Esta concepción de la letra acentúa su materialidad diferenciándose del significante en tanto que éste efectuaría la significación. La letra hace agujero, marchita la significación mientras el significante la realiza, la pone en marcha.

Lacan, se ciñó a lo que desde el inicio de su enseñanza demarcó como *campo del lenguaje*. Pero sobre este campo introdujo, digamos, distintas conceptualizaciones; allí en el campo lacaniano el lenguaje fue perfilándose hacia ese registro del significante que permite distinguirlo, por ejemplo, de la letra. No deja de ser el significante, si se reconoce en cada contexto de producción teórica a qué se refiere con ese mismo término que abarca un amplio campo. “El campo está constituido por lo que llamé el otro día *lalengua*. Considerar que este campo constituye la clave de la incomprensión es precisamente lo que nos permite excluir cualquier psicología”⁶⁷⁷. La significación sería aquello que es propio de la psicología, en tanto que esta disciplina procura ‘comprender’, se mantiene en el registro del sentido, de aquello que el significante es capaz de producir en sus combinaciones y permutaciones, se asume allí el lenguaje, en última instancia como un medio de expresión y comunicación de ideas, pensamientos y afectos. *Lalengua*, al contrario, desacata el mandato del significante en su relación con otros significantes, lo concibe, al significante, en su más radical soledad, sin relación con otros, no está hecho para expresar sino para insistir en su reiteración de goce. Lo cual podría llevar a cuestionar que Lacan lo nombre a veces como significante, ya que por definición un significante no es nada sino por la diferencia con relación a otros significantes, no se concibe sólo. En ocasiones, lo llama letra, en otras no, pero el contexto permite distinguir el posible equívoco en su definición. Así, “Los campos de los que se trata están constituidos por lo real, tan real, tan real como el pez torpedo y el dedo del inocente que acaba de tocarlo. El matema,

⁶⁷⁵ Rabant C. (2007) Entrevista, en: <http://www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-claude-rabant/11360>)

⁶⁷⁶ Lacan, J. Conferencias en EEUU versión tomada de: <http://www.ecole-lacanienne.net/>

⁶⁷⁷ Lacan, J. (2012) Hablo a las paredes. Buenos Aires. Paidós. p. 67.

aunque lo abordemos por las vías de lo simbólico, no deja de ser real”⁶⁷⁸. El campo de la lengua, está constituido por lo real del significante que puede herir como un pez torpedo. Las palabras pueden herir, son pequeñas bestias que pueden llegar a tener la fuerza de un sismo, de una bomba. Lo cual puede sacudir, pero también, y allí el efecto quizás poético o retórico, puede adormitar, anestesiar, embellecer. Cuando Lacan dice *real*, se refiere a que las palabras pueden llegar a ser cosas tan o más importantes que los objetos. “La verdad en juego en el psicoanálisis es lo que por medio del lenguaje, quiero decir, por la función de la palabra, toca un real”⁶⁷⁹. Hace agujero, pero también lo cubre, lo repara. Trauma y también calma. “Sin embargo, se trata de una perspectiva que no es en modo alguno de conocimiento, sino más bien, diría, de algo como la inducción, en el sentido que tiene este término en la constitución de un campo. Se trata de la inducción de algo que es totalmente real, aunque nosotros no podamos hablar de eso sino como de significantes, quiero decir que no tiene otra existencia más que significante”⁶⁸⁰. Como afirmábamos, la fuerza que se produce en el campo de *la lengua*, tiene según Lacan, el poder que de hecho puede producirse en el campo magnético, tal y como lo descubrió Michael Faraday en 1831. No es por tanto un campo inerte, de puro semblante, lo que se concibe cuando se define el campo del lenguaje como lo plantea Lacan, es del orden de lo real eficaz, produce efectos.

El discurso, la noción de discurso que Lacan produce alrededor de los seminarios XVI y XVII en los años 1968-1970, no puede entenderse al margen de lo que acabamos de plantear. Si bien es cierto que Lacan concibe el discurso bajo una estructura de cuatro lugares que permanecen fijos y cuatro términos que rotan por esos lugares preestablecidos, lo que se encuentra como soporte de tal planteamiento es lo que de real hace circular esos discursos. Precisamente, la diferencia de su concepción con respecto al planteamiento de otros saberes, de otros discursos, se encuentra en que éstos no toman el registro de lo que con Freud se introdujo como castración, y con Lacan, como lo imposible. Es necesario hacer un mínimo desarrollo de esta teoría del discurso de Lacan, de su estructura.

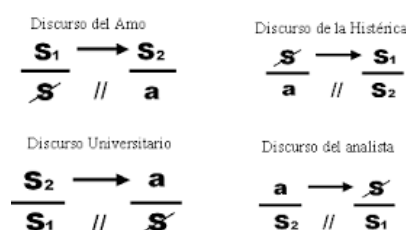
En términos generales un discurso se entiende como la producción de ciertos enunciados y los efectos que éstos generan. Ahora, lo que Lacan plantea se distingue de esta delimitación

⁶⁷⁸ *Ídem.*

⁶⁷⁹ *Ídem.*

⁶⁸⁰ *Ídem.*

general de discurso. Su planteamiento lo conduce a concebirlo como “... *un discurso sin palabras*. Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas literalmente no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el uso del lenguaje se instaure cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales.”⁶⁸¹ Lacan apunta a designar con esta conceptualización del discurso, la estructura que permite que efectivamente cada cual habite el lenguaje. El discurso sería el modo en que cada serhablante se posiciona en el lenguaje. No hay lazo social fuera de los discursos; el sujeto y el Otro se vinculan en el campo del lenguaje que adopta la forma de esta relación fundamental que propone Lacan. ¿Cuál es esta forma fundamental? La de un tetraedro. Un tetraedro alterado, “pequeños cuadrípodos giratorios”⁶⁸². “El tetraedro es un poliedro simple. Un poliedro se dice simple si se lo puede deformar de manera continua, convirtiéndolo en la superficie de una esfera [...] El tetraedro queda desfigurado hasta tornarlo irreconocible cuando se vale de él para proporcionar la estructura del discurso”⁶⁸³. Lacan, hace uso de la estructura lógica que le proporciona la topología. Plantea cuatro discursos donde la imposibilidad marca la no relación entre dos lugares y los términos que allí correspondan de acuerdo al tipo de discurso. Estos discursos son: el del amo, el histérico, del universitario y del analista. Si bien, no es el propósito desarrollar aquí cada uno de estos discursos y sus posibles sentidos y relaciones entre ellos, sí intentamos dejar su lógica al descubierto y la formulación matricial que permite elucidar lo allí en juego. Ver figuras:



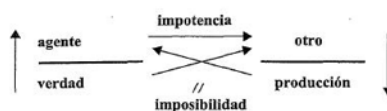
Cada uno de los discursos tiene, en su estructura, un aspecto fundamental común. En la parte de abajo de cada formulación aparece un símbolo que designa la imposibilidad de relación

⁶⁸¹ Lacan, J, (2010) El seminario, libro 17. “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. pp. 10-11.

⁶⁸² Ibid., p. 15

⁶⁸³ Alemán, J. & Larriera, S. (2009). Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos. España. Miguel Gómez ediciones. pp. 161-162.

entre esos lugares. Los lugares son: verdad (abajo izquierda) y producto o plus de gozar (abajo derecha). En la parte superior de cada discurso tenemos: Amo o semblante (izquierda) y Otro o Goce (derecha). Cada término, letra, designa lo siguiente: S1 - S2 (Los significantes) y \$ (sujeto tachado) y *a* (el objeto). A excepción de esa imposibilidad existe relación entre los lugares, así lo muestra la siguiente imagen:



El lugar de la verdad se encuentra sin determinación, y además es el único lugar que conserva su nombre sin variaciones en los años que Lacan dedica a las formulaciones del discurso. La verdad es precisamente un lugar, no un término que pueda distinguir entre verdad absoluta o relativa, y no podría concebirse como un lugar que se referiría a algún tipo de alegoría donde la verdad nos espera después de un largo viaje o travesía. “La verdad considerada como lugar guarda relación con el decir. Esto aparece en dos tipos de formulaciones psicoanalíticas. Una es cuando hablamos del medio decir de la verdad, o verdad semidicha. La otra es cuando se afirma la imposibilidad de decir toda la verdad. No toda la verdad se puede decir, sólo hay semidecires. Esta imposibilidad es estructural”⁶⁸⁴. No se sostiene desde el campo del psicoanálisis, desde la introducción por Freud de la noción de castración, la posibilidad de construir o sostener el todo sin una excepción que se excluya para dar sostenimiento al conjunto. Así lee, lógicamente, Lacan, el mito de “Tótem y tabú” freudiano. Ante el padre de la horda primitiva que hace excepción a todos los hombres que se someten a la ley -su ley-, pues sólo el accede a las mujeres del grupo, Lacan lee que es necesario para que exista el todo, como conjunto, que ‘al menos uno’ se exceptúe. Se trata de una imposibilidad de estructura. Así, la palabra se ve sujeta a una ley de estructura. Esta ley es el lenguaje mismo que no puede sostener, retener, todos los significantes juntos a la vez. Esta imposibilidad designa una declinación - lógica- de la castración freudiana, leída desde el campo del lenguaje.

⁶⁸⁴ Alemán, J. & Larriera, S. Op. cit., p. 166

En este campo de lenguaje Lacan distribuye cuatro discursos. Un discurso figura como discurso maestro, “discurso del amo” lo llama Lacan, a partir de él cada uno de los otros va surgiendo por efecto de un cuarto de vuelta de cada uno de los términos, en una rotación por los lugares de la estructura discursiva que no cambia. Volvamos a orientarnos en su noción de discurso, entonces, a partir de su estructura matriz.

“Consideramos S1 y la batería de los significantes, designada por el signo S2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras que en el punto de origen en el que nos situamos para establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería significativa que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber”⁶⁸⁵. De la relación de estos dos primeros significantes emerge el sujeto. Es el supuesto de lo que S1 viene a representar en el momento en que surge por su intervención en el campo definido del saber; este algo que es representado es el sujeto. El supuesto de este S1-S2, es el sujeto, “... en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente. Este último es, seguramente, el lugar, el sitio de la marca, pero lo que el sujeto introduce por medio del estatuto del saber es de otro orden”⁶⁸⁶. ¿Qué es esto del saber? Nos lo dirá Lacan enseguida, pero antes es fundamental, subrayar que hay una distinción entre lo que es el lugar de la marca, eso que sería el individuo viviente y lo que el sujeto introduce por medio del S2 -el saber-. Eso que es el individuo viviente y la marca que en él se produce será lo que luego condensa el neologismo de *parlêtre*, que sin borrar la diferencia que implica el sujeto, en tanto aquello que es supuesto a la estructura significativa (S1-S2), no puede concebirse sin la noción de *cuerpo*, que sería el lugar de ese individuo viviente que se goza.

Lacan llama saber “al goce del Otro”⁶⁸⁷. “Cosa extraña. Es una fórmula que, a decir verdad, nadie había proferido antes”⁶⁸⁸. En unas páginas más adelante, sigue con esta noción de saber a partir del goce. “El saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce. Puesto que el camino hacia la muerte, el camino hacia la muerte no es nada más que lo

⁶⁸⁵ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17. Op. cit. p. 11.

⁶⁸⁶ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 11.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 12

⁶⁸⁸ *Ídem*.

que llamamos el goce. Hay una relación primaria del saber con el goce, y ahí se inserta lo que surge en el momento en que aparece el aparato que corresponde al significante”⁶⁸⁹. Ahora, el camino hacia la muerte, eso que Lacan nombra como goce, no tiene en lo absoluto que ver con algo del orden de lo biológico. Al contrario obedece a esa relación primaria del saber con el goce producto de la aparición del aparato del lenguaje. El aparato del lenguaje, dice Lacan unos años más adelante, es un “aparato del goce”⁶⁹⁰. Sin embargo, esta dimensión que se introduce a partir del significante y que se asimila a la propia condición del lenguaje aparece bajo la escritura de *a*, aquí como *plus de gozar*. Es la maniobra que Lacan realiza en el Seminario XVI “De un Otro al otro”, y que trata de esa inserción del Otro como aparato significante en el lugar del individuo viviente, que se escribe como *a*. “No hemos dejado de señalar el punto de donde extraemos esta función del objeto perdido. Del discurso de Freud sobre el sentido específico de la repetición en el ser que habla. En efecto, de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico, cualquiera que sea. La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce”⁶⁹¹. No deja de insistir que, el “camino hacia la muerte”, no es del orden de una memoria biológica, quizás, como lo implicaría la pulsión de muerte en Freud, que se emparentaba con la tendencia al nirvana; no, se trata de algo de otro orden, radicalmente opuesto a ello. Se ubica en el registro del significante y lo que éste introduce o hace aparecer en el individuo viviente. Se ubica en el límite del saber que no es el saber del instinto, pero que incluso Lacan no parece conformarse con la inserción del término *trieb*, pulsión. Se trata de un concepto que inaugura lo que implica el aparejar el lenguaje en la vida del que habla: el goce.

“Por eso en la fórmula que dice que el saber es el goce del Otro, de lo que se trata es de una articulación lógica. Del Otro, por supuesto, en tanto -puesto que no hay ningún Otro- la intervención del significante lo hace surgir como campo”⁶⁹². Es la intervención del significante que hace surgir el campo del Otro, el campo del lenguaje para el serhablante. A esto, advierte Lacan, se le puede hacer la objeción de caer en un círculo reiterativo donde intervienen entre vueltas y vueltas el significante, el Otro, el saber, el significante, el Otro, el saber.... etc. “Pero

⁶⁸⁹ Ibid., p. 17.

⁶⁹⁰ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 69.

⁶⁹¹ Lacan, J. (2010) Op. cit., p. 13.

⁶⁹² *Ídem*

precisamente aquí el término *goce* nos permite mostrar el punto de inserción del aparato. Obrando así, nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que puede reconocerse como saber, para remitirnos a sus límites, a su campo”⁶⁹³. Y el campo que contiene ese límite no es otro que el de la palabra, no se trata de un campo de la biología. El goce no es el límite de la vida, entendida en las coordenadas de aquello que Bichat definió como el ‘conjunto de fuerzas que se resisten a la muerte’⁶⁹⁴. Las coordenadas en que Lacan plantea este límite se encuentran en el del goce del Otro como consecuencia de la propia lógica del significante en el lugar de la vida del individuo. Y eso se articula con la noción de pérdida, pero no por la vía de algo que habría que transgredir para recuperar lo perdido, sino por lo que es producto de esa inserción significativa.: aquello que hemos nombrado como acontecimiento de cuerpo. Este acontecimiento causado por el significante introduce y produce una doble condición, que Lacan concibe como *plus de goce*. Por un lado, se trata de la hiancia, el agujero que se abre por la escansión de un saber atravesado por el significante. Por el otro, la irrupción de un algo, un plus, que se añade al viviente. “No se trata de transgresión, sino más bien de irrupción, una caída en el campo, de algo que es del orden del goce, un sobrante”⁶⁹⁵.

La experiencia analítica es una experiencia de discurso, se estructura en él. Y esa experiencia que no funciona fuera de las coordenadas discursivas no concibe la palabra, el significante que da origen a su campo, como una mera apariencia, un puro simulacro, sino bajo la condición de un real que es parte del propio lenguaje cuando se trata del ‘individuo viviente’, del sujeto supuesto a esta estructura. Sin embargo, cuando se enfatiza en las perspectiva del discurso se suele dar por supuesto que el cuerpo no es más que una construcción que se somete sólo a los designios de la palabra. Que su soporte respecto al discurso podría ser apenas una referencia semántica que estaría al margen de la estructura que funciona por la pura combinación de los significantes que se encadenan para producir efectivamente enunciados. Desde el inicio de su enseñanza, Lacan se vio bajo reiteradas críticas en las cuales se le confinaba al más puro racionalismo desconociendo lo más genuino del descubrimiento “psicológico” desde Freud: los afectos, aquella dimensión del ‘ser humano’ que escapa a la razón, y por tanto a las palabras y el sentido. Ante tales objeciones Lacan señaló, no sólo la incompreensión de sus colegas, sino

⁶⁹³ *Ídem*

⁶⁹⁴ *Ibid.* p. 16

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

también lo necesario de insistir en su tesis enunciada desde el “Informe de Roma”, en el cual ya su propio título recogía las coordenadas de un espacio conceptual que proponía una nueva articulación para el psicoanálisis y la experiencia de lo inconsciente que ella proponía. *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, si bien no es el itinerario acabado de lo que ha sido una enseñanza de treinta años, si fue la apertura a una dimensión del decir que no excluye ni los afectos, ni menos aún lo que podría entenderse como cuerpo desde la experiencia de discurso que implica un psicoanálisis. En distintos momentos se interroga Lacan sobre esto, en algunas de esas ocasiones lo formula así: “Está lo que acabo de enunciar, el goce, la verdad, el semblante y el plus-de-gozar. Allí gira la cosa. Y está ese soporte, lo que ocurre en el nivel del cuerpo -de donde surge todo sentido- pero no constituido, como lo que establece el fondo, el *ground*. El *ground* está entonces allí. Se trata en efecto del cuerpo, con sus sentidos radicales sobre los cuales no hay captación alguna”⁶⁹⁶. Aquello que escapa al sentido, producto, quizás, de los sentidos del propio cuerpo en tanto desborda el saber, hay algo que constituye el fondo, la tierra, el fundamento, pero que ex-siste al discurso mas no es sin él, pues de allí surge todo sentido, lo que convoca permanentemente el sentido. “Ni con la verdad, ni con el semblante, ni con el goce, ni con el plus-de-gozar, se hace filosofía. Se hace filosofía toda vez que hay algo que atiborra ese soporte, que sólo puede articularse a partir del discurso. ¿Con qué se lo atiborra? Hay que decir que con aquello de lo cual todos ustedes están hechos, incluso tanto más cuanto que son un poco filósofos”⁶⁹⁷.

¿Por qué Lacan se ve conducido a introducir la filosofía con relación al discurso, pero fundamentalmente a la cuestión del soporte, del cuerpo? Precisamente coloca la filosofía como un discurso que se ve condicionado por la dimensión del goce, aquello que escapa al sentido, que esta fuera del sentido y produce la más diversa proliferación de significaciones para intentar cerrar el hiato que el goce genera. Hay algo que excede el cuerpo y provoca otro exceso pero del lado del discurso. Eso que atiborra se inscribe en cierta necesidad lógica de un lado y otro. Por un lado la ruptura que produce la ausencia en el orden del sentido y por el otro aquello que viene al lugar de esa ausencia, a colmar ese vacío, esa falla. En ambos es el significante el que interviene. De un lado, el significante tomado en la vertiente de letra, donde su efecto sería de goce, un efecto que afecta el cuerpo directamente sin la producción de significación. Del otro

⁶⁹⁶ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 223.

⁶⁹⁷ *Ídem*

lado, el significante tomado en su vertiente de significación, de efecto semántico, presto a las sustituciones y combinaciones metafóricas y metonímicas. “Entre todos los vivientes hay uno, en efecto, que no escapa a un goce particularmente insensato, y al que yo llamaría local, en el sentido de accidental. Esa es la forma orgánica que tomó para él el goce sexual, con la consecuencia de que él colorea de goce todas sus necesidades elementales, que en los otros seres vivos no son más que obturaciones respecto del goce. Es muy claro que el animal embucha regularmente por no conocer el goce del hambre. El que habla -y este es el descubrimiento de Freud- colorea entonces así todas sus necesidades, es decir, aquello mediante lo cual se defiende contra la muerte”⁶⁹⁸. Queda aún más acentuada la posición de Lacan respecto de lo que el soporte del cuerpo es capaz de producir, en tanto algo queda afectado por la entrada del significante en lo real del sujeto. Nada de lo que era del orden necesario en el animal queda bajo la perspectiva de cierta regulación en el serhablante, todo queda bajo la afectación del efecto del significante. De la necesidad biológica perdida, y por tanto sólo supuesta e imaginaria, se habita la necesidad lógica. Lógica cuando se concibe el efecto del significante. El goce es sólo un efecto lógico de la incidencia de la letra en el viviente. Viviente que habita el discurso, que se vale de él y es desvalido por él, que dejó el mundo de la vida por el mundo de la palabra, del discurso. El desplazamiento del orden de la necesidad es radical, sólo queda inscrito en el campo del lenguaje. De allí, que incluso esta referencia a la filosofía por parte de Lacan esté del lado de lo que en términos de ser ella plantea. Ante la pregunta de qué es, por ejemplo, el “hombre”, de quién soy, la respuesta se formula en términos de ser o no ser, a esa dimensión de la ontología comparece el significante retórico, la producción de sentido. “¿Qué es entonces la necesidad? No, no hay que decir este entonces, que lleva en sí demasiado ser, sino directamente *¿qué es?* Directamente es la necesidad tal que, por el hecho mismo de producirla, sólo pueda, antes de ser producida, suponerse inexistente, lo que quiere decir planteada como tal en el discurso”⁶⁹⁹. Es así desde la concepción que Lacan plantea en el espacio que se inaugura para el serhablante cuando es capturado por el lenguaje. “La necesidad, *Anankê*, sólo comienza con el ser hablante, y todo lo que pareció producirse desde allí es asimismo siempre el hecho de un discurso”⁷⁰⁰. Ese es el mundo que se habita, en el que habitamos todos, y en el que el goce colorea cada producción.

⁶⁹⁸ Ibid., pp. 51-52.

⁶⁹⁹ Ibid., p. 49.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 48.

El *ground*; el suelo, la tierra de ese goce, su soporte es el cuerpo. Ese *ground* ¿sería una tabula rasa? ¿hay algo escrito allí? ¿quién lo escribió, si hubiese escritura? Hay de lo Uno, (*il y a de l'Un*), Hay Uno, *haiuno*⁷⁰¹, sería la respuesta que Lacan propone, no es una respuesta por el origen del lenguaje, es una respuesta que testimonia de la existencia del significante. Esta existencia es irreductible, al haber lenguaje, hay Uno (*haiuno*), el elemento mínimo al que puede reducirse la lengua, es siempre un *uno*, la más incesante descomposición del lenguaje nos deja ante lo elemental, y este elemento último o primero es algo, un *uno*. Incluso en su fragmentación infinitesimal, aparece lo Uno, que no es el uno de la completud, el unitario. Se desdobra el Uno significante en estos extremos, el Uno de la unidad, de lo que se hace unitario y el Uno de lo que se descompone, de lo parcial: el fragmento. Y sabemos, por Lacan, que cuando se concibe lo parcial, -por ejemplo el objeto, la pulsión-, no es sobre un fondo necesario de unidad unitaria supuesta, su fondo podría ser el uno pleno que no hay. Pero en el *no hay*, hay *algo* del Uno, de lo Uno. Este Uno primero se borra cuando su testigo es la marca. La entrada del significante en el viviente deja una huella, de una letra -*litura*-, que se perdió. Sobre esta ausencia ocurre una escritura, opera lo escrito. El Uno primero sería la escritura, el signo de lo Uno que no existe, lo inexistente. Así, en la referencia que hace Lacan de Frege⁷⁰², lo plantea en términos de cero y uno. El cero, sería la escritura de la inexistencia, del uno que no hay. El conjunto de cero elementos. Ese conjunto se cuenta, se escribe como uno. Y de allí la secuencia de números naturales: $n+1$. El 0 se cuenta como 1, ese cero y uno por la operación de adición producen el 2, el 3... por la adición de los tres unos anteriores (0,1,2) son 3, y así sucesivamente, es la adición del Uno, que en su origen se borra. La verdad del 1 sería el 0. Pero para que ello ocurra tiene que haber una escritura. En ese registro se produce el *ground*. De acuerdo a nuestra lectura, Lacan, plantea el cuerpo como una escritura, sería propiamente lo escrito, -*excrito*-. No se inscriben sobre una superficie elementos que ahuecan cierta sustancia preexistente, la existencia misma es la respuesta del sujeto, es el producto o la emergencia de la propia escritura significante. Por ello, preferimos ante esta perspectiva de exterioridad del significante, que se hace inmanente en la existencia del cuerpo como tal, no expresarlo en términos de escritura, sino de *excritura*. La *x* como marca de lo éxtimo, de esa exterioridad interior, lo más íntimo, no del sujeto sino lo sujeto a esa *excritura*, la *x* de una marca que designa aquello ausente que condiciona contingentemente la existencia en él, algo que añade cuando realmente se sustrae. Sería el saber que testimonia de

⁷⁰¹ Ibid., pp.125-145

⁷⁰² Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19. Op. cit.

la exterioridad de un goce que se hace inconsciente en lo inmanente de un cuerpo. La referencia de esto es el síntoma, y para no dejar este último planteamiento sin el sostén de las palabras de Lacan, tomamos la siguiente cita:

En la medida en que el inconsciente existe, ustedes realizan en cada instante la demostración en que se funda la inexistencia como previa a lo necesario. La inexistencia es lo que está en el principio del síntoma. La inexistencia es su consistencia misma [...] La inexistencia del goce es lo que el automatismo denominado de repetición saca a la luz por la insistencia de ese pataleo en la puerta que se designa como salida hacia la existencia. Sin embargo, más allá no los espera en absoluto lo que denominamos una existencia, sino el goce en la medida en que opera como necesidad de discurso⁷⁰³.

De aquí que podamos decir que el síntoma, no es aquello que se escucha únicamente en el sentido, sino que hay una escritura que no se escucha en lo dicho sino que se lee en el decir. Un discurso que sería de lo real, entendido en este registro de lo escrito, de una excritura del síntoma como respuesta, testimonio del goce, todavía vida.

3.4 *Textura de los cuerpos heréticos*

Al inicio de su primera clase del año 1974,⁷⁰⁴ Lacan dice: “Ustedes han visto, pues, mi afiche. Eso se lee así: ¡r’sí! Puede leerse así. Puede también leerse, puesto que está en letras mayúsculas, puede leerse: R-S-I”. Aquí no sólo está presentando su seminario de ese año lectivo, sino que además está jugando con la homofonía de las iniciales de lo que conocemos como los tres registros lacanianos: Real, Simbólico e Imaginario. En esta homofonía, se deja escuchar r’sí, hérési, “herejía”. ¿De qué herejía nos habla Lacan? Quizás de su insistencia en los tres registros desde hace un par de seminarios atrás, 1972, a partir de los nudos. Quizás en la propia forma de leer el psicoanálisis y orientarlo a esa dimensión que se encuentra al margen del sentido y que, precisamente, no toma la palabra, el significante, en su vertiente semántica sino que juega con el equívoco de la misma. Se apoya en la escritura y el sonido: se lee así pero se escucha así y en ese espacio del equívoco algo del “sinsentido” se expresa, interviene la una-equivocación (*l*

⁷⁰³ Ibid., pp. 49-50.

⁷⁰⁴ Lacan, J. Clase inédita del 10.12.1974. en: www.staferla.free.fr.

'une-bévue)⁷⁰⁵. En ese sonido se deja leer el equívoco de herejía y sus registros RSI. Definitivamente, es la controversia, su distancia con el dogma, lo lúdico de la lengua, lo que subraya este equívoco; incluso y apoyándonos en una de las definiciones que da de lo real en su texto *La tercera*, diríamos que, es lo hereje del significante lo que está en divergencia permanentemente. “Aquello que se pone en cruz”⁷⁰⁶, aquello que tropieza, que se cruza, irrumpe en el camino, aquello equívoco, yerra. Sería lo novedoso, eso que aparece cuando no se lo espera, algo contingente o imposible, allí lo hereje, allí algo de lo real. Se trata, entonces, de la desviación del significante respecto de lo que se ha establecido como sentido. El tratamiento que se propone para tratar lo real y el sentido del síntoma no se plantea por fuera del lenguaje. Pero como hemos insistido en distintos momentos, el énfasis para intervenir sobre lo real, no se justifica del lado de lo semántico, de lo que produce significación, por ejemplo, leer RSI y reconocer allí las letras que da la inicial a cada uno de los registros propuestos por Lacan desde 1953. Sino leer allí, en el equívoco del sonido respecto de lo que se escribe, algo que diverge, que entra en conflicto con lo establecido por el código -la convención-, retomando el ejemplo, lo establecido de escribir con las letras iniciales cada uno de los tres registros de Lacan encontrando allí su significación. Subvertir ese sentido, hacerlo tambalear, al menos encontrarse con la emergencia de algo que irrumpe, posibilita no alimentar de sentido el síntoma. Esta es la indicación explícita de Lacan, “Llamo síntoma a lo que viene de lo real. Esto significa que se presenta como un pececillo cuya boca voraz solo se cierra si le dan de comer sentido. Entonces una de dos: o con eso prolifera (‘Creced y multiplicaos’, dijo el señor [...]) o revienta. Lo mejor sería, y en ello deberíamos poner nuestro empeño, que reventara lo real del síntoma, y ahí está el asunto: ¿cómo hacer?”⁷⁰⁷. El alimento del síntoma es la vertiente de significación, de producir con la interpretación más y más sentido. Lo hereje se advierte en tomar el significante desde el carácter asemántico de éste, en tomarlo como escritura que puede equivocar en el sonar. Hacer estallar los sentidos establecidos es ubicarse en el reverso del discurso amo. Aquel discurso que Lacan propuso como el reverso de éste es el del psicoanálisis. En el lugar del amo, del significante maestro, allí en ese lugar aislado en su teoría de los discursos como el lugar del simulacro, del semblante, allí se ubica para el psicoanálisis el *a*, esa letra que no significa nada, que escribe la ausencia de significación, la presencia de una ausencia de sentido. Plantear el

⁷⁰⁵ Lacan, J. Clase inédita del 10.05.1977. en: www.staferla.free.fr.

⁷⁰⁶ Lacan, J. (1988) “La tercera” en: Textos e intervenciones 2. Buenos Aires. Manantial. p. 81

⁷⁰⁷ *Ibid*, p. 84

objeto a en el lugar de lo que generaría sentido para permitir el sinsentido, se sitúa del lado hereje.

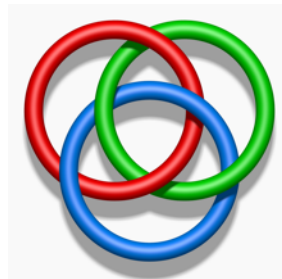
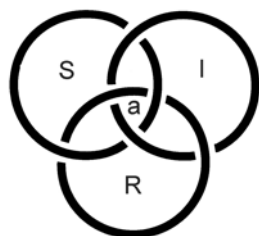
De ese lado nos ubicamos para abordar la textura corporal. Se trata de una textura que no es texto, que no es aquello que se lee para ser interpretado desde el sentido. La textura corporal no convoca al desciframiento de lo enigmático sexual del síntoma. Se teje desde esa escritura de lo enigmático sexual, es lo sexual enigmático que se hace refractario a la interpretación pero que no por ello se presenta como ilegible. Se lee en el sinsentido que hace límite. Se trata de una textura que no cesa de no escribirse, y así se hace, se entrelaza en lo r'sí, hérési. Se anuda de no anudarse en esos tres registros del decir: lo real, lo simbólico y lo imaginario. En esa textura hallamos un cuerpo, un cuerpo que sin temor diverge en el temblor de lo imposible de decir. Un cuerpo gozante que nos llevará a ubicar sus condiciones en el no-cuerpo -el organismo-, y la lengua -el lenguaje, el significante-.

Cierta convención ha generado un ordenamiento en la enseñanza de Lacan usando los tres registros como paradigmas de las nociones fundamentales del psicoanálisis. Así, se pueden encontrar clasificaciones de lo inconsciente, el cuerpo, el síntoma, el goce, la transferencia, entre otros conceptos, bajo estas modalidades de lo real, simbólico e imaginario. Tal es el punto de proliferación, que no sería descabellado esperar algún tipo de artículo que verse sobre un Lacan imaginario, otro simbólico y finalmente un Lacan real. La perspectiva que tomamos acá, quizás de cierta herejía respecto al cuerpo, no sigue estos parámetros de ordenamiento, que bien tienen un propósito inestimable a nivel didáctico. Nos inclinamos a concebir el cuerpo en esa textura de tres, sin desconocer que cada uno de los registros tiene propiedades -que enseguida consideraremos-, propiedades que se conciben, para este capítulo, desde el trabajo de los nudos que realizó Lacan.

“Tuve inmediatamente la certidumbre de que eso era algo precioso para lo que tenía que explicar. Relacioné de inmediato los redondeles de cuerda, las tres consistencias con lo que había reconocido ya desde el principio de mi enseñanza”⁷⁰⁸. Lacan encontró finalmente en los nudos, en el nudo borromeo lo que desde el inicio de su enseñanza planteó como imprescindible para leer a Freud, y luego para los conceptos que el propio Lacan fue forjando en sus escritos y

⁷⁰⁸ Lacan, J. Clase inédita del 18.03.1975. En: www.staferla.free.fr.

seminarios. Se trata siempre de las tres dimensiones del habla en el ser hablante. Son en la homofonía que nos tiene inacostumbrados, las dimensiones del decir *-dit-mansions-*.



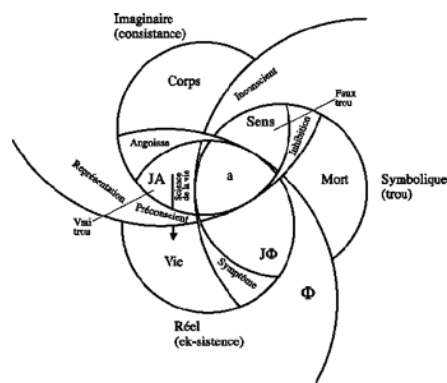
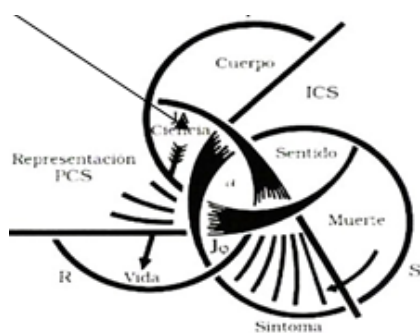
La propiedad borromea está constituida por el “corte”, que de efectuarse, podría soltar cada una de las cuerdas con apenas afectar directamente a una de ellas. Al cortar uno de los tres colores se sueltan las otras dos cuerdas. Tenemos dos figuras, una en tres dimensiones y a color, y la que muchas veces usó Lacan, por escribirla en la pizarra, que se traslada a una superficie y se trabaja en dos dimensiones. De allí, que la figura en blanco y negro muestre discontinuidades en las cuerdas que muestran el tipo de trenzado que debe realizarse para que la propiedad borromea se mantenga. Se realizan seis movimientos al modo de un trenzado para que este anudamiento se logre, uniendo por supuesto los extremos del mismo color de las cuerdas. Cuando se anudan, al constituirse como tal en un nudo, las tres dimensiones se consideran equivalentes, no así cuando se consideran una por una, separadas. Además de la propiedad borromea del nudo específico, cada uno de los redondeles posee ciertas propiedades que es importante distinguir. Cada redondele en sí mismo se considera una consistencia y cada una de ellas posee tres propiedades: “1. Propiedad simbólica, que es la de circundar, en tanto redondele, un agujero ‘central’: es una propiedad simbólica porque gracias al agujero resulta concebible que los tres redondeles se anuden. 2. Propiedad imaginaria, es decir, el hecho de que una cuerda consiste en algo que se presenta como la imagen de un cuerpo, el cuerpo redondele de cuerda. Es la consistencia. 3. Propiedad real, la cual se pone en juego al construir el nudo; se puede ver que el tercer redondele, el que anuda, de algún modo *ex-siste* a los otros dos, teniendo aquí el vocablo *ex-sistencia* el significado de ‘sostenerse por fuera de’... es decir, *ex-sistir*”⁷⁰⁹.

⁷⁰⁹ Larriera, S. & Alemán, J. (2007) El inconsciente: existencia y diferencia sexual. Madrid. Editorial Síntesis. p. 150.

Como ya vemos, una vez establecido los tres registros bajo la modalidad del trenzado entre redondeles, no es posible considerar la concepción que se tiene del cuerpo y, por tanto, del goce sin este peculiar anudamiento. Lacan, cuando manipuló y trabajó los posibles nudos, sus lapsus, es decir, su rompimientos y desanudamientos, propuso un cuarto redondel, un cuarto nudo que vendría a anudar, o a reparar lo que había sido separado en algunos de los redondeles. Produjo este *sinthome* como una forma de sostener los tres registros. “Lo que he llamado este año el *sinthome*, permite reparar la cadena borromea si ya no hacemos de ella una cadena...”⁷¹⁰. Aunque es un largo y laborioso recorrido lo que Lacan plantea en ese seminario dedicado a Joyce, es importante retener que su propuesta de *sinthome* se inscribe en el trabajo de concebir la clínica a partir de este nuevo ángulo. El *sinthome* será lo que singularmente permitirá sostener los tres registros en el ser hablante. Su estructura es nodal y desde allí se puede pensar RSI. “El secreto del nudo borromeo es la exterioridad recíproca entre esos nudos”⁷¹¹. Cada uno de los registros ex-siste al otro, de allí que cada una de las propiedades pertenezcan a cada dimensión. Lo imaginario no deja de estar en exterioridad respecto de lo simbólico y lo real. Lo simbólico sería a su vez a lo imaginario y real, y lo real, sería lo que ex-siste a lo simbólico e imaginario. Y si concebimos el “sentido”, desde esta articulación entre simbólico e imaginario, entre las relaciones del significante y el significado, se puede entender con mayor claridad que lo real se conciba por fuera del sentido, opaco -éximo- a éste. Incluso como llegó a formularlo en el seminario “El *sinthome*”, un *real sin ley*. Sin las leyes del ordenamiento simbólico. De nuevo, nos encontramos en esta concepción de RSI a partir de los nudos, en la textura de lo r’sí, de cierta herejía respecto de sus primeros planteamientos con relación a tales registros. La estructura nodal que le ofrece los nudos y sus trenzados le dan una escritura que se realiza en la dimensión de lo que queda excluido interiormente: se trata sin duda de la extimidad. El cuerpo que podemos concebir en la textura herética es un cuerpo éximo. Su interioridad, su más íntima intimidad es la de la extimidad. En la textura de los cuerpos tenemos que el nudo ofrece ¿el secreto del cuerpo?

⁷¹⁰ Lacan, J (2008) El seminario, libro 23 “El *sinthome*”. Buenos Aires. Paidós. p. 91.

⁷¹¹ Miller, J-A. (2013) Piezas Sueltas. Buenos Aires. Paidós. p. 163.



Ciertamente, no se encuentra en Lacan una formulación cercana a plantearse el cuerpo desde los nudos, al menos no de forma explícita. Sin embargo, siguiendo la argumentación en torno al cuerpo y el goce, éste último no puede concebirse sin el soporte, el *ground*, que el cuerpo implica. A su vez, el cuerpo sólo es concebible desde la perspectiva que introduce la causalidad significativa. Esta causalidad, que al modo aristotélico, le permite a Lacan concebir el goce a partir del lenguaje, de la lengua: uno es condición del Otro. Hay de lo Uno, hay del significativo, hay del cuerpo, hay del goce. Esta relación es posible concebirla desde la propuesta del nudo borromeo. Y es posible hacerlo considerando sus propiedades de: RSI, de ex-sistencia, agujero y consistencia. A estas propiedades, Lacan, en su texto “La tercera” agrega otras. En la dimensión de lo imaginario, incluye: cuerpo. En lo simbólico: muerte. Y en lo real: vida. Así lo podemos observar en las dos figuras de arriba. Además en el Seminario XXII hace un trabajo con el nudo donde incluye, la inhibición (simbólico- imaginario), el síntoma (real- simbólico) y la angustia (real-imaginario). Incluyendo, así, en el nudo, las tres nociones freudianas. Incluye también, tres modalidades de goce. El goce fálico (real-simbólico); el goce sentido (simbólico- imaginario) y el goce del Otro (real-imaginario).

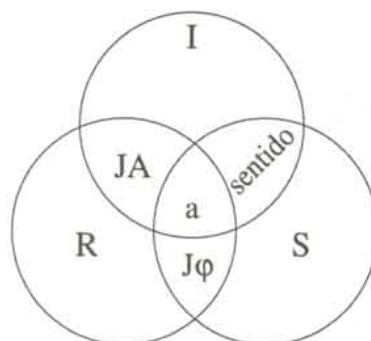
Todo lo que en esos nudos se incluye, constituye el cuerpo hablante, el parlêtre. Es la textura del cuerpo hablante en sí mismo. Su estructura herética yace allí, la estructura que puede concebirse desde el psicoanálisis. Si bien los desarrollos que realiza Lacan acerca de la inhibición, el síntoma y la angustia responden a un acercamiento concreto a estas nociones freudianas a partir del nudo, solo damos cuenta de ellas al modo indicativo porque forman parte de lo que en esos años 1974-75 está planteando concretamente en su seminario. Nos quedamos con lo que ejemplarmente desarrolla en torno a las propiedades de los redondeles y del nudo, incluyendo sus planteos acerca de la vida, la muerte, el cuerpo y las modalidades de goce.

Consideramos que allí se encuentra el tejido nodal que nos permite concebir lo excepcional del recorrido de Lacan para pensar la sustancia gozante: el cuerpo hablante. En otras palabras, no se trata de excluir lo relativo a la inhibición, el síntoma y la angustia por alguna arbitrariedad, sino que tales desarrollos tienen un carácter invaluable para la clínica, pero por ello, de carácter contingente en cuanto a la estructura. La textura del cuerpo que estamos concibiendo a partir de algunos de los desarrollos *nodales* de Lacan, nos ofrece una articulación teórica propicia para un nuevo concepto. Un nuevo concepto: el *cuerpo herético*. Sería un cuerpo que, de hecho, se angustia, se inhibe y, sobre todo, hace síntoma, incluso desde la escritura que propone Lacan de *sinthome*, diríamos que es la modalidad que le permite saber hacer en la existencia como tal a cada parlêtre, en tanto que anuda los tres registros de una forma singular, única e irrepetible. Sin embargo, el sostén de ello reside en las modalidades de goce y el anudamiento del cuerpo (imagen), la muerte y la vida. Ahí el cuerpo, lo iremos argumentando, la textura del cuerpo es r'sí. Y RSI es un cuerpo agujereado, ex-sistente y consistente que se goza; al modo fálico, del sentido y del Otro. Este cuerpo es un-cuerpo, no porque se cuente uno a uno, sino porque su textura es herética, su individualidad es la de la ajenidad. Entre el sujeto y el Otro hay inmixión. Su individualidad es singular y su materialidad la de una sustancia gozante que no se clausura en el parte extra parte. Despleguemos en el comentario del nudo cada uno de los goces y su relación con la vida, la muerte y el cuerpo. Sabemos que el cuerpo es de origen el Otro⁷¹², y que sin cuerpo no hay goce que se pueda concebir, “un cuerpo es algo que se goza y no se goza sino corporeizándolo de manera significativa”⁷¹³. De ahí, que podamos proponer la sustancia gozante como el cuerpo que da expresión y soporte a cada uno de los goces que formaliza Lacan en el nudo de 1974. RSI es el cuerpo, es un cuerpo r'sí. Detengámonos en la figura del nudo entre simbólico e imaginario, en el punto de dimensión cero, tal como se define geométricamente, se ubicaría el goce del sentido que se constituye por la exterioridad, la ex-sistencia de lo real. Si observamos el nudo, podemos ubicar el punto opuesto al entrecruzamiento del redondel de lo simbólico y de lo imaginario, ese punto límite que se sustrae al goce del sentido, es lo real. La exterioridad de lo real posibilita el goce del sentido, aquello que lo descompleta, que no hace, por su ausencia, del goce del sentido un absoluto. Lo real sería su imposibilidad. En el centro del nudo se escribe *a*, -objeto *a*-, su dimensión hace límite a cada uno de los goces, aquello que

⁷¹² Lacan, J. Clase del 30.05.1967 inédita. “Lógica del fantasma” en: www.staferla.free.fr.

⁷¹³ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 32

hace de imposible. Lo real como aquello que ex-siste se hace triple por esta dimensión del a , que en cada goce se sustrae descompletandolo.



Si detallamos los dos puntos en cada uno de los goces que vemos en el nudo, nos encontramos con un espacio donde, por ejemplo, se escribe el goce del sentido, en ese espacio hay un borde del punto central (a) que hace límite con un punto que se encuentra en lo real. El entrecruzamiento de lo simbólico y lo imaginario ofrece un punto que se sostiene en el punto que se sustrae. Para Lacan, se trata de un calce entre los redondeles, no de una intersección, allí el punto-agujero que emerge es irreductible por más que se presionen las tres cuerdas. Se trata de un punto no fijo que tiene la propiedad de ser tridimensional en el sentido de las dimensiones que habita el serhablante: RSI. No se trata de una geometría euclídea, sino una topología que Lacan recrea en su manipulación y construcción del nudo. De allí que cada arco -segmento de cuerda-, que observamos en el nudo plano (ver figura), delinea un punto en el calce entre dos redondeles. Sobre esos puntos estamos realizando el comentario. De los siete puntos que se pueden contar, nos referimos a los puntos que hacen límite a cada unos de los segmentos de cuerda donde se escriben los goces que Lacan inscribe en el nudo. Hemos comentado, el goce del sentido. Si vemos el goce fálico, el que se escribe “J” y la letra griega, fi minúscula, que se ubica en el nudo abajo, en el calce entre simbólico y real, se constituye como límite exterior el punto en (a) que corresponde al cuerpo. Sería un goce fuera de cuerpo, donde el (a) ex-siste en tanto imaginario. El (a) tenemos que considerarlo vacío, y que hace simulacro de ser de acuerdo a la ex-sistencia que constituya. Su ex-sistencia real es, entonces, triple, puede ex-sistir en tanto imaginario, simbólico y real. Para el goce fálico, su ex-sistencia es en tanto imaginaria. Lacan

plantea que el (*a*) no es sino semblante de ser, el ser “está supuesto a ese objeto que es el *a*”⁷¹⁴. El (*a*) se ofrece como objeto en la medida que hace semblanza, apariencia de acuerdo a su exterioridad, respecto de algunos de los goces posibles. Los goces son posibles porque hay algo exterior a ellos que se constituye como su imposibilidad, su límite. Para el goce fálico, podemos decir que es fuera de cuerpo, en tanto su dimensión de consistencia imaginaria se constituye como su límite imposible, haciendo de este goce fálico un goce igualmente parcial. “En el goce fálico, goce sostenido en el significante ‘falo’ y garantizado por la castración, se goza de la imagen del cuerpo, ya sea como imagen total o como imágenes parciales”⁷¹⁵. Es la apariencia corporal como superficie la que permite el goce, constituyéndose como límite imaginario que no se logra atravesar por una condición de estructura. “Aspirando a reunir el sujeto con la Cosa, no logra ir más allá de la apariencia imaginaria de la Cosa, o sea, del surgimiento objetual imaginario de la Cosa”⁷¹⁶. El ser sexual no puede constituirse como completo, totalizable, porque es irreducible a esta exclusión de la Cosa. No hay forma en que el serhablante pueda reducirla e incorporarla para hacer existir una relación sexual que no puede escribirse. La ausencia de *rappor*t sexual obedece a esta irreductibilidad de cada uno de los goces, que serán siempre parciales, discordantes. Y estos goces, el *eso goza*, dicen de algo impersonal, de una exterioridad definitivamente irrecusable en la que algo excede, pero no en el sentido cuantitativo del término exceder, sino de aquello que se ubica más allá de cierto conjunto cerrado. Cada ex-sistencia de (*a*) constituye tal exterioridad, tal exclusión. Ahora, esta exclusión exterior habita en el interior de cada uno de estos goces, y siendo congruente con el concepto de goce, diríamos, que eso ocurre así en cada cuerpo -que sabemos gozante por efecto del significante-, un real que lo funda como tal desde el origen. Esta textura entonces del cuerpo es propia de una extimidad. No hay sustancia gozante, cuerpoparlante, que no esté constituida por esta exclusión interior. El punto-agujero que en la escritura (*a*), marca un *ausencialismo* inmanente al cuerpo, -consecuencia inevitable cuando se conceptualiza desde la noción de sustancia que inaugura la articulación teórica lacaniana-, exhibe un cuerpo abismo que se absorbe en sus bordes, de allí que no sólo sea el cuerpo concebible desde la imagen consistente, en su propio centro habita un vacío que desdibuja su extensión. Una sustancia que está agujereada por el significante, que no carece de consistencia y que se hace posible a partir de la ex-sistencia que le es imposible y se constituye

⁷¹⁴ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 112.

⁷¹⁵ Larriera, S. & Alemán, J. (2007) Op. cit., p. 153.

⁷¹⁶ Ibid., p. 154.

como límite éxtimo. Sustancia *no-toda*, en tanto implica un exceso a partir de una triple imposibilidad que se escribe en el vacío central (*a*) y se hace ex-sistente en cada una de las modalidades de goce del serhablante. El cuerpo gozante, la sustancia hablante, está alojada en estas tres dimensiones del decir que lo constituyen en una espacialidad y temporalidad que rompe con las concepciones tradicionales de espacio-tiempo, aun cuando son innegables las determinaciones empíricas que impone la realidad, el mundo que habita el ser concreto que se realiza en la experiencia analítica. Su presencia en el discurso analítico es un modo de *ex-presencia*, si se concibe desde el mundo cotidiano y concreto del espacio físico y el tiempo cronológico en el que, de hecho, también habitamos.

Así, el goce fálico y el goce del sentido, constituyen modos de hacer ex-sistir el cuerpo. Sin embargo, está la inscripción en el nudo del goce del Otro (JA) *-jouissance de l'Autre-* que al igual que las otras modalidades de goce, de aquello que *se goza*, tiene su punto de sustracción en (*a*). El límite exterior del goce del Otro es el (*a*) en tanto que simbólico. El goce del Otro se localiza en el calce de imaginario y real y se posibilita a partir de la imposibilidad que constituye lo simbólico en (*a*). Este goce del Otro, algunos comentadores⁷¹⁷, lo leen desde diferentes perspectivas; le dan directamente la connotación de goce del cuerpo, goce Otro, al modo de Otro goce, el goce femenino o suplementario, el goce como tal... Efectivamente, Lacan no establece una lectura unívoca de esta dimensión del goce, no es el caso de los otros dos goces establecidos por él, en ellos algo se dice con cierta regularidad, no están sujetos a la indeterminación. El goce fálico, y el goce del hablar -del sentido-, están circunscritos por lo parcial. Es posible encontrar cierta estabilidad conceptual respecto al goce del sentido y al goce fálico; por el contrario, lo enigmático, lo abierto a más lecturas corresponde a esta dimensión de *"jouissance de l'Autre"*.

Quizás lo que justifica esta cierta dificultad con respecto al goce del Otro, se localiza en relación a lo que indica la letra A, el álgebra que Lacan usa para escribir formalmente el campo del Otro, el tesoro de los significantes, el lugar del Otro del lenguaje, del código, de la cultura, la dimensión simbólico e imaginaria, exterior y previa a la emergencia del sujeto, y así otras consideraciones en su escritura del A tachado (\AA), que descompleta este lugar supuesto. Su carácter de existencia o sólo suposición se da por el hecho de la lengua en sí misma. Son varias las cuestiones que conciernen al término Otro (A). Es más que un término o noción, responde a

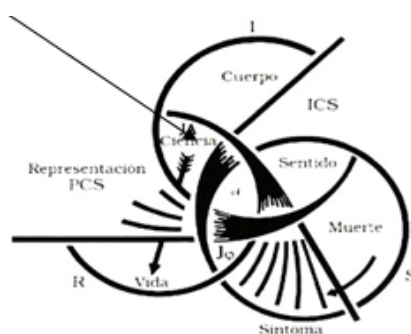
⁷¹⁷ Larriera, S., Braunstein, Miller, J-A, Eidelsztein, A., entre otros.

una articulación conceptual y teórica que en sí misma requiere una exigente revisión en el uso y estatuto que alcanza en la enseñanza de Lacan. Sin embargo, dando por justificadas algunas de las caracterizaciones sintéticas ahora referidas, más algunos de los desarrollos que se encuentran en otros apartados de este trabajo, nos centraremos en puntualizar cómo el asunto con el Otro se complejiza en la escritura con respecto al goce (Goce del Otro): el genitivo “del” puede tomarse en el sentido objetivo o subjetivo. En un caso implicaría gozar al Otro, acceder objetivamente a gozar del Otro como objeto. En la otra acepción implicaría el goce que está en el Otro, el goce que a él le pertenece. En ambos casos, la imposibilidad se hace presente, no hay forma de sentir en el cuerpo del Otro (subjetivo), ni acceder completamente al Otro (objetivamente) como Otro que pueda incorporarse. El goce *del* cuerpo, deja abierto este espacio de un goce *propio* en *mi* cuerpo o en lo ajeno, lo exterior *del* cuerpo. ¿Es propio aquello que *se goza* en cierta autonomía? ¿cuál es el sujeto, el *quién* de *eso* que *se goza* en cuerpo? Tales cuestiones de modo singular se hacen patentes en la formulación: goce del Otro. El autoerotismo es siempre desde la concepción del significante, y el acontecimiento de cuerpo un *heterotismo*. Algo se escribe, perturba y produce un *se goza*, pero a partir de la exterioridad y ajenidad de lo extranjero de la lengua. No obstante, es innegable que tal goce autoerótico puede no hacer lazo con el Otro, puede quedarse en la reiteración de un goce repetitivo y destructivo, el ejemplo paradigmático: la adicción. Un *auto* que se inaugura desde un afuera (hetero) -*eteros*- que da la condición de posibilidad pero que se perpetua en un ámbito restrictivo de lo similar -idéntico-, que reitera sin diferencia, sin alteridad, sin apertura a lo nuevo. Una forma peculiar en la subjetividad de este tipo de afectación de la lengua, del significante Uno, lo constituye el autismo; una reiteración del S1 sin relación con el campo del S2 deja al sujeto -autista-, en un espacio de soledad, con un goce desnudo sin el revestimiento de un saber que venga a atemperar la insistencia de un significante que no dice nada, que es un puro sin sentido. Allí el exceso de la introducción de un acontecimiento de la lengua que se corporiza sin el anudamiento de los registros simbólico e imaginario.

El goce del Otro, abre desde la conceptualización de Lacan un goce que nombró femenino,⁷¹⁸ y que hemos trabajado en otro apartado. La posibilidad de hallar un goce que es producto de esta inserción de *la lengua* en la existencia del cuerpohablante, pero que no se reduce *todo* a la función fálica -la castración que implica el lenguaje-, le permitió dilucidar un modo de

⁷¹⁸ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós.

gozar *no-todo* fálico. Un goce que siendo suplementario a lo fálico, no se reduce a él pero no es sin él. Este goce es un *goce del Otro* en la medida que se toma el Otro en su carácter de Otro sexo. El cuerpo es el Otro y el sexo *eteros* es aquél que implica lo extranjero, lo exterior a lo *homo*, lo igual. De allí que Lacan en el “Atolondradicho” haya propuesto: “Llamemos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo”⁷¹⁹. Evidentemente, Lacan, no está aludiendo a una cuestión del orden de lo anatómico, ni menos aún biológico, está aludiendo a una lógica planteada en las fórmulas de la sexuación donde el serhablante se ubica respecto al goce sexual. O se goza al modo “macho o al modo hembra” plantea Lacan, haciendo un uso irónico de tales términos cuando se trata de aquel animal humano que ha negado su condición natural por el hecho de hablar y quedar sujeto a las redes del lenguaje y el goce propio de la lengua. Este goce *propio* será aquel goce del Otro que puede, entonces, entenderse como un goce extranjero, ajeno al propio lenguaje en tanto aparato de significación, pero interior al lenguaje en tanto escritura que marca el cuerpo dejando en él inscripciones indelebles. Un goce refractario al sentido, pero absolutamente condicionado por el significante en su vertiente material de letra sin sentido. Este goce excluido al sentido pero interior al cuerpo, lo hace un cuerpo herético: contrariado, divergente, antagónico, turbado, inmerso en las tribulaciones de una sustancia gozante que lo consagra a una herejía de lo natural y lo armónico. Hereje de un supuesto goce originario y absoluto, imposible para el *parlêtre: encuerpo-hablante*. Un cuerpo que siendo uno habita y se constituye en lo *tri-dit-mansional*⁷²⁰ y se dice r’sí.



⁷¹⁹ Lacan, J. (2012) “El atolondradicho” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 491

⁷²⁰ *Dit-mansions*: en el juego que emplea Lacan, para expresar las dimensiones y lo dicho, el decir, sería en algunas de las traducciones al español: las mansiones del dicho, las moradas del decir...

El *goce del Otro* sería el cuerpo en el calce, según el nudo, entre imaginario y real (ver figura). Pero en la *ditmansion* de lo real se escribe la vida. Tenemos así, que entre cuerpo y vida se localiza este goce del Otro que ex-siste a la *ditmansion* de lo simbólico, de la muerte, si tomamos la escritura que agrega a los goces. Así, lo dice en *La tercera*: “¿En qué me baso para escribir en el círculo de lo real la palabra “vida”? Que indiscutiblemente de la vida, salvo esa vaga expresión que consiste en enunciar gozar de la vida, de la vida no sabemos nada más, sino únicamente lo que la ciencia nos induce, o sea que nada hay más real, lo cual quiere decir lo más imposible, que imaginar cómo pudo iniciarse esta construcción química, que con elementos distribuidos en cualquier cosa y de la manera que querríamos clasificarla según las leyes de la ciencia, presuntamente empezó de repente a construir una molécula de ADN, esto es, algo en lo cual, permítanme decírselos, vemos ya formarse, muy curiosamente, la imagen de un nudo”⁷²¹. Sin duda es curiosa su ironía, o no, con respecto a la similitud de imagen (construida) entre la molécula de ADN y el nudo; certera la semejanza, sin embargo no es sino su comparación de fondo, de estructura, la que conviene resaltar. En el ámbito del parlêtre, el serhablante, los elementos en juego, no son precisamente los químicos, sino los elementos materiales de la lengua, los significantes, y es en un peculiar anudamiento, en la tríptica de RSI, en lugar del ADN, en un nudo de tres que algo de lo viviente se constituye para darse existencia en el campo del lenguaje. En una textura nodal que constituye al igual que el ADN la vida para el ser hablante: allí también lo tríptico de RSI, se dice: r’sí. No hay sino una propuesta herética y atrevida cuando se piensa la vida desde la perspectiva del goce que Lacan plantea en una materialidad sustancial inédita para el serhablante. Si consideramos el planteamiento de Althusser,⁷²² diríamos que estamos ante un *materialismo aleatorio*. No hay un orden inaugural que estructure la escritura de la letra en el encuentro con el cuerpo, sólo un real sin ley opera a ese nivel fundacional de una sustancia que dará vida al sujeto. Las letras, los significantes Unos, la *litura* de la lengua de forma aleatoria, sin ley, se inscriben en lo real de la vida, generando una segunda vida: lo que hemos llamado un *todavía vida*. Porque algo de la muerte acontece en esta entrada del significante en lo real de lo vivo. Lo simbólico, que en el nudo aparece junto al término muerte, el término muerte, indica, precisamente, que el símbolo inscribe la muerte. La vida se ve agujereada -propiedad de lo simbólico-, por la entrada del significante. Algo de la vida se pierde, algo de la muerte prevalece. Una vida en la que algo se ha perdido de origen, nunca se

⁷²¹ Lacan, J. (.....) “La tercera” en: Intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Manantial. p. 105.

⁷²² Althusser, L. (2002) Para un materialismo aleatorio. Madrid. Arena libros.

tuvo, pero esa falta opera en la existencia del hablante desde el inicio en su auténtico hábitat, el de *lalengua*. Vida, muerte y cuerpo: *-en-cuerpo-*, la consistencia que soporta, que es el fondo y la profundidad sustancial de este singular nudo que da cuerpo de goce al parlêtre. La vida, como bien se interroga Lacan en el texto citado, no puede sino concebirse desde lo real en tanto imposibilidad, no es posible determinar allí qué se origina, cómo ocurre aquello que implica la vida. Esa vida imposible, ese cuerpo imposible, subsiste en un *todavía vida*.

“Y es que el viviente en la especie humana existe como significante más allá de la vida natural, es de algún modo doblado por la vida significativa”⁷²³. Pero este doblamiento inaugura, a partir de la segunda muerte -que introduce el significante-, un menos que se contabiliza no sólo como pérdida, sino como el *hay* que constituye la sustancia de goce. Esta vida que ya no cuenta la pérdida de lo perdido, pero que deja su marca, su escritura, deja lo *excrito en-cuerpo*: el testimonio de un goce que se hace presente en la ex-sistencia de un vacío designado bajo la letra (*a*) en el agujero-central del nudo. La presencia de esta ausencia inaugural se localiza en cada uno de los puntos de goce: del sentido, fálico y del Otro. “Esta noción de vida que perdura por el significante y que es la única verdadera, en la medida en que domina la muerte, es la misma a la que se refiere veinte años después, en su seminario Aun, cuando formula, que la letra tiene una función análoga a la de ese germen que se transmite como por un linaje inmortal, pese al aniquilamiento de los cuerpos. En este sentido, la muerte simbólica es concebida como negación de la vida biológica, como testimonia el acto suicida, pero también como afirmación de la vida simbólica más allá de la biológica. Cabe agregar que Lacan llega a pensarla como una afirmación de la vida simbólica más acá de la vida biológica, en la medida en que la existencia del sujeto adquiere sentido a partir de la muerte”⁷²⁴. Hay, existe, un anudamiento que permite esta complexión entre vida y muerte. Su anudamiento tiene la imagen del cuerpo, no es sin cuerpo, no sólo en lo que de imaginario implica lo corporal, sino que es la consistencia, la subsistencia de una triple textura. No puede concebirse ninguna sustancia desde Lacan, o más exactamente, sólo puede concebirse la sustancia en la concepción que inaugura Lacan, desde esta perspectiva teórica de una textura nodal que siendo triple es una. Se trata en todo momento de la existencia del cuerpo hablante como una sustancia gozante que habita y esta alojado en el mundo del decir, esta estructura, esta textura lo hace ser y lo hace existir desde la imposibilidad

⁷²³ Miller, J-A. (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 330

⁷²⁴ *Ibid*, p. 342.

que lo atraviesa como *ex-sistencia*. La imposibilidad de ser y de gozar plenamente se constituye en lo real de su condición sexuada. La castración freudiana toma la escritura de aquello que, *no cesa de no escribirse* en la vida del parlêtre, lo imposible desde Lacan: un real.

3.4.1 *Una cuestión de existencia*

“La existencia, según la concibe Lacan, resulta de lo seleccionado por la lógica entre el semblante de los seres de lenguaje, para reconocer allí algo que corresponde a lo real. Así, la existencia según Lacan depende, se desprende de una operación significativa”⁷²⁵. Aun cuando Lacan mencione la vida del lado de lo real, y haga allí un comentario en torno a la ciencia en tanto saber que intenta dar cuenta de un imposible, no podemos perder de vista que su perspectiva de lo real no se deriva sino de un tratamiento lógico a partir de su concepción del significante Uno, significante que localiza del lado de la existencia. Una existencia, no al modo de lo pre-discursivo, sino de lo seleccionado en el trabajo del lenguaje por el lenguaje mismo. “La existencia surge del lenguaje trabajando el lenguaje; supone el aparato lógico adueñándose del dicho para ceñirlo, discernirlo, comprimirlo, ordenarlo y valiéndose, a través del lenguaje, hacer surgir a partir de él algo de lo real. Ese real, a situar, como decía, en el nivel de la existencia, es significativo. No tiene nada que ver con la presencia que palpita y es gracias a ese significativo que Uds. tienen cuanto se les ocurra como seres. Es preciso que el significativo llegue a montarse como discurso para que los seres emerjan en lo real”⁷²⁶. Se establece, de acuerdo a Miller, un doble estatuto en cuanto al significativo, uno que es lo propio del significativo en tanto real y que marca la existencia, lo que da el soporte de la vida para el hablante; y el otro, que se establece a nivel del “ser”, del ser de lenguaje, pero una vez que el significativo Uno, el significativo de la existencia se ha inscrito. Tenemos un discurso que es posible sólo a partir de lo que es real, y lo real es producto del significativo, del campo del lenguaje trabajándose a sí mismo a nivel lógico. La existencia, se refiere, entonces, a esa sustancia primera, de la cual no se puede predicar, tal como lo afirma Aristóteles en las *Categorías*: “La sustancia, en el sentido más propio, primario y profundo de la palabra es aquello que ni se predica de un sujeto, ni está presente en un sujeto, por ejemplo, un hombre o un

⁷²⁵ Miller, J-A. Clase inédita del 16.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

⁷²⁶ *Ídem*

caballo individual (*Catt. 2a11-19*). De modo que la sustancia se reduce por definición a lo que sabíamos que era para Aristóteles, lo individual. Dado que sólo ella poseía una existencia independiente, es la única que merece llamarse sustancia o ser (*ousía*) en sentido pleno y propio”⁷²⁷. Esta existencia que al modo de una sustancia, Lacan, la piensa desde el significante nombrándose como cuerpo, sería *en-cuerpo*, incluso: *un-cuerpo*. Pero se trata de una textura que se funda en la existencia, que implica una escritura, también herética en cuanto que no es literaria, ni narrativa, y se inscribe en los desfiladeros del realismo, en un discurso que sería de lo real. Por ello requirió de una noción de existencia que se alinearía en esta lógica herética y que rompiera con las concepciones vitalistas y existencialistas de su tiempo; o si bien no rompe, despliega una torsión que al menos las subvierte.

“El significante, en tanto existe como real, preside y condiciona todos los equívocos, todos los semblantes del ser en el discurso. En el fondo, se trata de una suerte de dato básico, elemental, un Uno que merece ser llamado original, ya que no se llega a ir más allá de él. El Uno del que se trata, el Uno de cada significante, este Uno soporte de cada significante o, más exactamente, que cada significante es, es un Uno solo”⁷²⁸. Ahora, este significante Uno, que permite desde su concepción a secas, desnuda y fundante de lo que hay, plantearse la dimensión del sinsentido, la propia marca de la ausencia que en matemáticas se escribe cero, y en lógica el conjunto vacío -según Frege-, es lo que ofrece la materia para lo que se anuda en el nudo. El cuerpo no se concibe en Lacan, sin esta dimensión del significante; no se trata por tanto de concebir un cuerpo que responde al significante, y otro cuerpo que responde a lo real, y otro a lo imaginario, incluso cuerpos que pudieran ordenarse al modo de paradigmas del goce⁷²⁹. Dicha iniciativa permite un ordenamiento didáctico de primera línea, sin embargo, no es el camino que tomamos para concebir el cuerpo-goce en tanto puede fragmentar el concepto que articula Lacan respecto a la sustancia gozante: cuerpo de goce que es inseparable de su textura nodal y que por tanto se lee desde el significante corporizado, siendo éste su causalidad al modo aristotélico, de ello da cuenta Lacan en su seminario XX.⁷³⁰

⁷²⁷ Guthrie, W.K.C. (2012) Historia de la filosofía griega III. Madrid. Gredos. pp. 666-667.

⁷²⁸ *Ídem*

⁷²⁹ J-A Miller estableció seis paradigmas del goce de acuerdo a una lectura de la enseñanza de Lacan. Dicha referencia se encuentra en: “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós, 2008. p.p. 221-241.

⁷³⁰ Ya citado en este trabajo. Ver pp. 33-35 del referido seminario 20 “Aun”.

“¿Acaso el significante es, hablando con propiedad, material? Pues bien, sobre esto persiste un equívoco. Y es que sólo lo captamos bajo una forma que se materializa, pero el significante como tal, esto es, como orden, es puro formalismo. Lacan habla de éste como materia suspendida que ilustra con nubes que se desplazan al capricho del viento pero que son susceptibles de precipitarse como agua que puede tener efectos concretos sobre el suelo, sobre la tierra. De ahí que pueda tomar su materia del sonido, pero también del cuerpo, que es lo que se destaca en el síntoma histérico: el significante es susceptible de materializarse en el cuerpo. Y en esto radica la dificultad, porque sin duda el cuerpo, ofrece su materia, su realidad al significante”⁷³¹. Y es que si bien puede considerarse el significante fuera del cuerpo, ya no estaríamos en el campo lacaniano, sería una de las derivas construccionistas o incluso culturalistas, cuando se concibe el significante sin la dimensión del cuerpo. El significante es en el cuerpo, pero ¿cómo no verse inmerso en una absurda separación analítica, propia de la gramática de la lengua conducente a separar palabra y cuerpo? ¿Cómo enunciar el cuerpo en el significante y el significante en el cuerpo, sin que se piensen dos instancias, dos ‘cosas’ al modo cartesiano? La sustancia gozante se propone, aún bajo el artificio de una articulación retórica, como el campo de la sustancia subvertida que Aristóteles pensó como sustrato material, y Lacan supo nombrar bajo sustancia de goce. ¿Tendría que ver con la sustancia significativa de Spinoza? No, pues carece de la dimensión corporal coalescente de un significante *afectivo*⁷³². El Otro es el cuerpo, es lo marcado e inaugurado por el significante, es el cuerpo sutil, que más que encarnarse -“el verbo se hizo carne”- sería; el verbo es la carne, a esa *carne-verbal* se le llama cuerpo, se conceptualiza en el desarrollo de Lacan como sustancia gozante, en ella la textura herética no es sin significante, es lo Uno, sin sombras ni reflejos semánticos cuando se piensa en su estructura. El cuerpo así no puede pensarse en lo inmanente pre-discursivo, y si se lo piensa así, es porque es post-significante; ya el significante en la conceptualización de Lacan es, ese -*escuerpo*-, sin predicado, un significante que *es* y en el lugar del *es*, se escribe *escuerpo*. Si es que hubiese que separar el ser y la existencia como propone Miller en su curso de 2011. En el *quod* sin *quid* sólo se escribe *escuerpo*. Un *hay allí* sin predicado, pura sustancia gozante. De eso se trata con el *todavía vida*. Porque al concebirse el cuerpo del lado de lo real así como aparece en el nudo borromeo, vida es un *todavía vida*, en él se reconoce la negatividad que introduce la

⁷³¹ Miller, J-A (2008) La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós. p. 395.

⁷³² *Afectivo* en el nombre que recoge en nuestra lengua -así lo proponemos en este trabajo-, el neologismo de Lacan para combinar afecto y efecto: en francés propone *effect*.

palabra, así lo toma Lacan de Kojève⁷³³. Pero también está la dimensión de goce que se niega a la negatividad, que ante el *todo* de lo fálico -negatividad- se propone como *no-toda*. Eso que no es ni positividad de goce ni negatividad, sería un *todavía vida*. No se puede concebir la vida sin la negatividad, y esta negatividad es por excelencia la muerte, la segunda muerte; y esto sucede en el único campo que se consagra al parlêtre, el de *lalengua*. “Que el cuerpo metafísico o misterioso, que el cuerpo de la encarnación y del sentido, vaya a acabar de *agujero* no tiene nada de sorprendente: ya que él es el significante total de un sentido cuyo sentido es hacer-cuerpo, el cuerpo es igualmente el fin del significante, la *crisis* absoluta del signo, el sentido puro directamente sobre el sentido puro”⁷³⁴. Nancy, lo expresa de un modo que borra cualquier perspectiva dualista entre cuerpo y significante, dibuja la función del significante desde el cuerpo y éste como fin del otro: una textura herética del *corpus*.

En el psicoanálisis no se trata de una sabiduría del cuerpo, de aquello que *se goza* no se puede saber, se trata del saber insabido, incluso “es el misterio del cuerpo que habla, el misterio de lo inconsciente”⁷³⁵. En su economía no se trataría de una administración al modo de una gestión de recursos de lo que se tiene o se pierde. Menos aún de las concepciones tradicionales que se han esforzado en erigir ejercicios espirituales⁷³⁶ para regular aquello que se registra como *exceso* en detrimento de la virtud, de la imperturbabilidad del ser. Su lógica es más bien de lo contingente, del registro del acontecimiento que es indisciplinado y se sustrae a cualquier cálculo. “Después de todo, si como hemos visto algunas sabidurías han perdurado lo suyo, ¿por qué no ha de reencontrarse con el discurso analítico algo que dé idea de un truco eficaz? A fin de cuentas, ¿qué es la energética, sino, también, un truco matemático? El truco analítico no será matemático. Por eso mismo, el discurso del análisis se distingue del discurso científico”⁷³⁷. La energética de la que se trata, cuando el concepto que está en juego es el goce, no es una energética de la física mecánica que supo inspirar a Freud y le orientó en el modelo económico-energético que se planteó para el placer y el campo de las pulsiones. La energética de la que Lacan se sirve se encuentra en el campo del lenguaje y sus consecuencias lógicas. De ello se

⁷³³ Kojève, A. (2013). Introducción a la lectura de Hegel. Madrid. Trotta.

⁷³⁴ Nancy, J.-L. (2003) *Corpus*. Madrid. Arena libros. p. 59.

⁷³⁵ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 153.

⁷³⁶ Hadot, P. (2006). Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid. Biblioteca de ensayo Siruela.

⁷³⁷ Lacan, J. (2009) Op. cit., p. 141.

hace un cuerpo que no preexiste a las dimensiones de lo real, simbólico e imaginario sino que se constituye en ellas, adviene en esa textura nodal. Su ser, su falta en ser se aloja allí; su goce allí reside, allí se localiza y se incorpora.

Toda ascesis intenta operar en el campo del deseo, interviene sobre lo que está prohibido y lo que está permitido. Sin embargo, lo que escapa a ello es que eso que legisla sobre los placeres, genera un goce, un exceso en sí mismo. ¿Qué podría sostener un régimen disciplinario acérrimo sobre el control del apetito, de los sentidos? ¿Aquello que se satisface en el mantenimiento de la disciplina de los exigentes ejercicios espirituales no produce satisfacción? ¿Se canceló el deseo, o prevaleció en un lado y otro de la ley el goce? Es allí donde Lacan supo introducir esta dimensión de lo corporal, que hace frontera a los pronombres personales y se escribe bajo el impersonal: *se goza*. El cuerpo *se goza* a pesar de las leyes que intenten regularlo y condicionarlo bajo la disciplina más ortopédica. Pero se puede quedar atrapado en esa posible ortopedia del cuerpo y es consecuencia del goce que allí acontece. El goce está presente siempre porque su localización abarca las *ditmensions* del ser hablante. Es decir, de la condición humana en tanto tal, en cuanto no es sin el campo del lenguaje y su coalescencia de goce. Así, por ejemplo, “El ejercicio espiritual era ante todo un ejercicio de dominio de sí, que sólo podía sostenerse porque engendraba un goce de amo. El goce no se piensa a partir de la ley, aun cuando ésta se funde en conocimientos positivos, es decir, la ley de las legislaciones existentes se ocupa de regular la distribución de los goces (de qué tiene derecho a gozar, cómo y cuánto), pero eso no concierne al goce [...] a nivel del inconsciente”⁷³⁸. Tenemos que allí donde la ley opera, el goce adviene, no como transgresión, sino como aquello que está más allá de la transgresión. Si lo leemos como un exceso, sería un exceso de aquello que escapa a cualquier régimen de regulación; sería el exceso que de entrada se hace presente en la dimensión de aquél que se aloja en las dimensiones de lo r’sí. Un cuerpo herético es aquel que es exceso de origen, de un cuerpo que es el Otro del significante y por tanto del goce. Un goce del Otro que es la herejía de un cuerpo que se subjetiva como propio. El goce-cuerpo es sólo del ‘propio’, el síntoma es el testigo de ese goce propio que *se goza* en el cuerpo; este cuerpo es Otro en la extrañeza de un exceso que le constituye y le hacer ex-sistir. Lo propio es la imagen que del cuerpo ajeno se erige en una anticipación lógica como el yo. Así lo supo captar Lacan en el estadio del espejo. “¿Qué es lo que intenté hacer comprender con el estadio del espejo? Que lo

⁷³⁸ Miller, J-A (2011) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires. Paidós. p. 283.

más suelto, fragmentado y anárquico que hay en el hombre establece su relación con sus percepciones en el plano de una tensión totalmente original. El principio de toda unidad por él percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo. Ahora bien, sólo percibe la unidad de esta imagen afuera, y en forma anticipada”⁷³⁹. En principio, el cuerpo propio es el cuerpo del Otro, del otro. De un “Otro al otro”, no sólo de la exterioridad de la imagen, sino una exterioridad significativa que estructura desde un ideal del yo, el yo ideal de la imagen de sí, de la imagen propia. La buena forma no es sin el registro simbólico que ordena las coordenadas de esa imagen que se capta en una anticipación. La dehiscencia⁷⁴⁰ en esa fragmentación, “una tensión totalmente original” que es exceso siempre, lo propio nunca es del todo absorbida por el Otro de la imagen, del símbolo. En ese pasaje de un Otro al otro, es el *objeto a* el que formaliza la escritura de aquello que escapa al espejo, aquello que es el acontecimiento de *lalengua* en un significativo Uno que fragmenta y recorta pero que da forma y unidad. *Hay de lo Uno* desde los primeros seminarios de Lacan, aun cuando casi veinte años más tarde lo haya elevado al lugar de la saeta: *haiuno*⁷⁴¹.

“... nos reconocemos como cuerpo en la medida en que esos otros, indispensables para reconocer nuestro deseo, también tienen un cuerpo, o más exactamente, que nosotros al igual que ellos lo tenemos”⁷⁴². ¿Qué lógica subyace para que un cuerpo sea primero, antes que un cuerpo “propio” un cuerpo exterior, extranjero en cuanto a las fronteras de la individualidad que se nombra como Yo? ¿Quién es este Yo antes de que eso ocurra, antes de la anticipación de esta imagen que el otro, el semejante, el otro cuerpo, me dona? Una vez logrado, establecido esto que Lacan conceptualiza como estadio del espejo ¿Cuál es la frontera del Yo, del cuerpo *propio*? Aquello que permite constituir el cuerpo *propio* se establece por una operatoria trascendente, una imagen exterior localizada en cierto punto ideal que permite que este Yo, este cuerpo, se construya ¿De qué materialidad es entonces este cuerpo, siendo una imagen real-virtual la que lo

⁷³⁹ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 2 “El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós. p. 252.

⁷⁴⁰ La dehiscencia es un término técnico de la biología utilizado para calificar los fenómenos de abertura del cuerpo, la abertura de un fruto por ejemplo. Pero esta abertura tiene aquí carácter de una incompletud, una falla, un desajuste, e intenta traducir el hecho de que al inicio, el organismo humano no se correlaciona con un medio para el que estaría preformado. La palabra dehiscencia remite a un desajuste originario para el cuerpo vivo de la especie humana, entre el *innenwelt* y el *Umwelt*, retomando los términos de Weismann. En: Miller, J-A (2008) Op. cit., p. 338.

⁷⁴¹ Lacan, J. (2012). El seminario, libro 19 “... o peor” . Buenos Aires. Paidós. p.p. 135-147.

⁷⁴² Lacan, J (2004). El seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires. Paidós. p. 223

precipita, la que ofrece el cuerpo? ¿No es la carne inmanente la que realmente se somete a la forma de una imagen-idea exterior, tal como lo afirmaba Aristóteles en su tesis del *hylemorfismo*? ¿Se trata sólo de materia y forma al modo de la mejor escuela platónica en la letra de Aristóteles y ahora de Lacan con su lógica del significante? El cuerpo al hacerse de forma trascendente y no ser un *a priori* inmanente ¿permite ser pensado en dualismo clásico-moderno o en un monismo clásico-postcartesiano? ¿Hay cuerpo, siendo lo *propio* aquello que *se goza* y desdibuja el *yo*, que se reduce a la mera individualidad de lo óntico? ¿qué cuerpo para el psicoanálisis en su concepción de las dimensiones del dicho *-ditmensions-* desde el RSI, desde el r'sí?

Son preguntas que se abren, se bordean, se dejan operando en el decir de la escritura de este trabajo, se tejen y se disuelven en cierta lógica que se anticipa en formulaciones sin un sostén más consistente y sólido que el de una virtualidad imaginaria, simbólica y real. Sólo desde la imposibilidad de decir-todo se puede decir, en un esfuerzo de escritura que sólo es posible desde el límite, desde la exterioridad del tiempo presente. Así lo afirma Kojève en este pasaje célebre -que ya hemos citado-, y que atraviesa la obra de Lacan. “No ser lo que es y ser lo que no es. Ese Yo será así su propia obra: será (en el futuro) lo que ha llegado a ser mediante la negación (en el presente) de lo que ha sido (en el pasado), toda vez que esta negación se efectúa con vistas a lo que llegará a ser”⁷⁴³. Ese Yo, del que habla Kojève, ese cuerpo, no es cuerpo sino *propio* pero en unas coordenadas donde lo propio se ve atravesado y agujereado por las dimensiones del decir, por el espacio-tiempo que trasciende las condiciones empíricas, quizás lo óntico de lo fáctico, pero no por ello inexistente y menos real. Sólo bajo estas categorías introducidas por Lacan en los redondeles del nudo, en sus calces, en los arcos de los bordes que delimita el agujero-central (*a*): cuerpo-vida-muerte, sólo en esta perspectiva nodal, de una textura estructural singular que se anuda agujerando lo consistente, siendo ex-sistente en un tríplice que hace un-cuerpo de goce, una sustancia gozante, allí yace el cuerpo. Condición de negación-negadora de cualquier realidad dada de antemano en cuanto a lo corporal, a un goce de la vida natural y supuesto para el parlêtre.

⁷⁴³ Kojève, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Madrid. Trotta., p. 53.

“Porque el yo humano es el otro, y al comienzo el sujeto está más cerca de la forma del otro que del surgimiento de su propia tendencia”⁷⁴⁴. Es el otro, es el Otro en tanto que es la dimensión simbólica la que ordena estas imágenes, esta exterioridad que da existencia al cuerpo. Ontología y óptica en una separación artificial en la perspectiva del cuerpo-hablante. “En la relación imaginaria, como ustedes saben, la imagen de sí, del cuerpo, desempeña en el hombre un papel primordial y acaba dominándolo todo”⁷⁴⁵. La separación, decíamos artificial, para concebir el cuerpo-hablante, el parlêtre, pero considerando lo r’sí, en el dominio imaginario, viene al lugar de esta “artificialidad” de separar y unir lo del orden del ser y el de la existencia. No son lo mismo pero para el caso del parlêtre están anudados desde lo real que existe a cada dimensión. Lo real es necesario para los otros dos, “[...] la distinción entre nuestra conciencia y nuestro cuerpo. Esta distinción hace de nuestro cuerpo algo facticio, de lo cual nuestra conciencia es incapaz de desligarse, pero del que ella se concibe- tal vez no sean estos los términos más apropiados- como distinta”⁷⁴⁶. Siendo su primer seminario no estaba presente el nudo que llegó mucho más tarde a su enseñanza, sin embargo, reconoce lo inadecuado de ciertos términos para expresar esta peculiar relación del cuerpo facticio desde la virtualidad material del nudo RSI. “La distinción entre conciencia y cuerpo se efectúa en ese brusco intercambio de roles que tiene lugar en la experiencia del espejo cuando se trata del otro”⁷⁴⁷. Allí, en ese agujero, en esa discordancia lógica, en cierta forma de negación aparece lo inconsciente que no es sino el parlêtre mismo. “De allí mi expresión parlêtre, que sustituirá al ICS de Freud (inconsciente que se lee así): apártate de ahí para que yo me instale, pues”⁷⁴⁸. La instalación del habla en el cuerpo, la sustancia gozante que implica la presencia del significante hace lo inconsciente en tanto tal.

⁷⁴⁴ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 3 “Las psicosis”. Buenos Aires. Paidós. p. 61.

⁷⁴⁵ Lacan, J. (2007) El seminario, libro 5 “Las formaciones del inconsciente”. Buenos Aires. Paidós. p. 280.

⁷⁴⁶ Lacan, J. (2004) Op. cit., p. 223.

⁷⁴⁷ *Ídem*.

⁷⁴⁸ Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós. p. 592.

3.4.2 Eróticas del cuerpo.

Lacan supo leer en Erixímaco, quizás una de las mejores definiciones del psicoanálisis cuando del cuerpo de goce, de la sustancia gozante, se trata. “Erixímaco nos dice, traducción textual, que la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo. No se puede, creo yo, dar mejor definición del psicoanálisis”⁷⁴⁹. Y es que cuando se trata del cuerpo no se puede, de alguna manera, usar el plural para referirse a lo irreductible singular, aún así diremos *eróticas* y *erótica* del *cuerpo*. No sólo desde la perspectiva de las zonas erógenas establecidas conceptualmente por Freud, y ampliadas por Lacan al introducir el objeto voz y mirada, sino que la consideración del goce desde la *ditmensions* del hablante ofrece las coordenadas para pensar el cuerpo desde el goce *heterotico*; siendo inconcebible sin la *inmixión* de otredad, la erótica de lo más singular. Es el *eteros*, la alteridad, lo que ofrece su lámina de libido al parlêtre. El mito de la laminilla⁷⁵⁰ en Lacan no es sino la consideración freudiana de una instancia Otra que envuelve el cuerpo, que no es sin la captura del lenguaje de la “realidad humana”.

“Porque me caliente al calentarme es una referencia al cuerpo como cuerpo: esa sensación de calor que, a partir de un punto cualquiera de mí, se difunde y me localiza como cuerpo, es una sensación que me invade. En el me veo verme, en cambio, no es palpable que yo sea, de manera análoga, invadido por la visión... Y sin embargo, capto el mundo en una percepción que parece pertenecer a la inmanencia del me veo verme. El privilegio del sujeto parece establecerse con esta relación reflexiva bipolar, por la cual, en la medida en que yo percibo, mis representaciones me pertenecen”⁷⁵¹. La localización del cuerpo puede darse por la sensación, el plano del sentir que ofrece una concreción desde el displacer de, por ejemplo, un cambio de temperatura; se hace presente en la ausencia de silencio del cuerpo, su presencia. Sin embargo, la textura del cuerpo pulsional, desde los objetos recortados por el significante en una anatomía que implica la lógica del corte, y no del destino anatómico de la biología, imprime una perspectiva que se capta en el movimiento de la mirada. No es el ver o ser visto de la percepción

⁷⁴⁹ Lacan, J. (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós. p. 87

⁷⁵⁰ “La libido es esa laminilla que desliza el ser del organismo hasta su verdadero límite, que va más allá que el del cuerpo. En: Lacan, J. (1991) “Posición del inconsciente” Escritos 2. México. Siglo XXI. p. 827.

⁷⁵¹ Lacan, J (2011) El seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 88

visual, añade este tiempo medio del ‘me veo verme’ que da una materialidad al cuerpo que lo toma más allá de sus fronteras y condiciona su apropiarse de sí y del mundo. Una mirada que se le escapa y posibilita una dimensión de exterioridad que instala una erótica singular del cuerpo. “La integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo requiere que entre en juego algo del cuerpo que podríamos designar con el término de aparejo... que ha de distinguirse de aquello con que los cuerpos pueden aparearse”⁷⁵². Ese aparejo se refiere a lo que se dice en el escrito de ese mismo año 1964, y nombró como lamina, laminilla: se encuentra -está-, en el ensamblaje de la lengua y el cuerpo.

Para darle un giro más a esta concepción que toma el cuerpo desde el significante y su coalescencia de goce, habría que pensar el significante como un *exceso* en sí. El significante estaría planteado, desde la perspectiva realista de Lacan, en su colmo tomándose a sí mismo como ‘objeto’, como cosa. Desde una concepción así, donde el significante sería su propio *exceso*, el *ground* del cuerpo se entiende como un *exceso* en sí al ser causado desde el significante. Su vertiente es la del *exceso*, se lea éste en su costado semántico o de letra, -sinsentido-. La escritura S (A) tachada -el significante que falta en el Otro, el Otro incompleto e inconsistente-, no sería sino una forma de dar cuenta de esta formulación del significante en *exceso*. Algo escapa al código y a un posible conjunto cerrado de la lengua. Su estructura es inconsistente e incompleta al ser hablada y agujerada por el sujeto. No hay el sostenimiento del todo de la lengua. Es su falla misma este *exceso*. El significante así concebido podría ser tomado en las *ditmensions* del parlêtre como goce. No habría una heterogeneidad que suponga al significante por un lado y el cuerpo por el otro que más bien requieren de peculiares artilugios para ser reunidos en una entidad. El significante en su colmo es el *exceso* de la sustancia gozante. No introduce *exceso*, lo *es*. El sentido, siempre equívoco por estar sujeto a la combinación incesante del significante, conduce a la infinitización metonímica. Se produce un colmo; este colmo muestra el costado de la ausencia del sentido al encontrarse con la falla del mismo, su falta de univocidad. La falta de sentido, su pura letra formaliza el sinsentido -*non sens*-. En ambas expresiones del significante, su versión poética y la matemática -lógica-, el *exceso* da la marca de su presencia, su escritura: un-decir.

⁷⁵² Ibid, p. 184

Así el *cuerpo* se constituye a partir de una condición trascendente. Esta transcendencia obedece al *significante*. Este *exceso* se hace en-cuerpo. Una vez concebido desde esta perspectiva, el cuerpo desafía la dimensión trascendente al hacerse en un campo de inmanencia. Este campo inmanente es el propio cuerpo gozante. Si tomamos el *gesto*, que se propone a partir del *significante* planteado en colmo de sentido y sinsentido, es el registro del goce el que se hace presente, un *exceso* de cuerpo. El *significante* en-cuerpo podría escribirse desde este exceso como un *ecce-sexo*: he aquí un cuerpo sexuado.

“El problema es el de la entrada del *significante* en lo real y el de ver cómo de eso nace el sujeto. ¿Significa esto que nos encontraríamos como ante una especie de descenso del espíritu, de aparición de *significantes* alados? ¿Que estos empezaron por sí solos a producir sus agujeros en lo real y que ahí en medio surgiría un agujero que sería el sujeto? Me parece que cuando introduzco la división real-imaginario-simbólico nadie me atribuye tal propósito. Hoy se trata de saber, precisamente, qué le permite a este *significante* encarnarse. Se lo permite, de entrada, lo que tenemos aquí para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo. Sólo que este cuerpo tampoco debe tomarse pura y simplemente bajo las categorías de la *estética* trascendental. Este cuerpo no es constituible a la manera en que Descartes lo instituye en el campo de la *extensión*. Tampoco nos es dado de forma pura y simple en nuestro espejo”⁷⁵³. Esta cita de Lacan, nos ofrece un eje central del argumento que venimos planteando con relación al cuerpo. No puede concebirse sino a partir del *significante* y tomando éste desde la propuesta de un exceso, se encuentra fuera de las coordenadas de la *física* cartesiana y de la *estética* trascendental: el cuerpo no es un *a priori*. Pero además, su *espacialidad* no se ajusta a los parámetros de la *res extensa*. Su condición no es la del *parte extra-parte* y si bien esto se puede concebir sólo desde el RSI -advierte Lacan-, el planteamiento que hace a la altura del seminario X, curso de 1962-63, dista aún del soporte que encontrará en el nudo borromeo. No obstante su *lógica* ya se encuentra en juego al saber de un cuerpo que no puede sino considerarse -en el discurso analítico- a partir de la entrada del *significante* en lo real. Esta entrada deja una separación con respecto al cuerpo, se fragmenta, así como se unifica a partir de las distintas significaciones que ofrece lo imaginario y de las identificaciones ideales que ofrece lo simbólico. Este descalce, esta discordancia, se constituye como un objeto que para Lacan se formaliza bajo la escritura de *a*. Este *objeto a* -libra

⁷⁵³ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós. p.p. 99-100.

de carne⁷⁵⁴-, se constituye a partir de esta incidencia del significante en lo real. Un nombre para esta sustancia gozante, este cuerpo gozante, encuentra en el *objeto a*, el mejor de su antecedentes en la propia invención lacaniana. Así lo muestra Lacan en este pasaje: “El hombre que habla, el sujeto en tanto que habla, está ya implicado por esta palabra en su cuerpo. En el cuerpo hay siempre, debido a este compromiso en la dialéctica significante, algo separado, algo sacrificado, algo inerte, que es la libra de carne”⁷⁵⁵. Esta dimensión que representa el *objeto a*, en tanto que sustancia olvidada, se inscribe como un acontecimiento de cuerpo. Tal acontecimiento queda fijado a ese cuerpo estremecido por el significante, erotizado en su exceso. Esa dimensión inerte, separada, que Lacan escribe como *a*, se sustrae al sentido. El significante en su dialéctica no es capaz de reabsorberlo, de significarlo. Esta escritura significante deviene letra. Y esa letra se lee en su materialidad ausente de sentido. Sería esta letra fijada, no sujeta a la dialéctica, la que inscribe lo que retorna, lo que se repite en el síntoma excediendo al sentido. Esta incidencia de repetición, de reiteración tiene una lógica que resiste y por ello insiste: “vuelve siempre al mismo lugar”⁷⁵⁶, otra versión de lo real para Lacan. Esta marca escrita como *a*, da cuenta de un plus de gozar. Leer el goce en esta perspectiva del exceso no se inscribe en una lógica de aquello que tendría que ir más allá de la ley, de lo prohibido, para recuperar algo de lo interdicto. Se trata del exceso de un acontecimiento, de una incidencia de significante planteado ya en sí como exceso. “Aquí no se trata de transgresión, sino más bien de irrupción, una caída en el campo, de algo que es del orden del goce, un sobrante”⁷⁵⁷.

La lógica que propone Lacan para concebir al cuerpo sólo puede ser acogida desde una perspectiva del decir. Y esto se localiza en una topología que permite plantearse el espacio fuera del *more* geométrico. En ese espacio inédito para el parlêtre, el goce, la sustancia gozante es condición del cuerpo. Su función en el psicoanálisis no puede considerarse al margen de lo inconsciente. Es en el cuerpo -*encuerpo*- donde lo inconsciente se localiza y allí, en eso que *se goza*, se instaura una nueva economía: en el lugar del *qué quiere decir* prevalece el *qué goza ahí*. El exceso es el valor inútil de esta economía. “Desde que la introduje en nuestro uso, intenté indicar que la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo, pero no cualquier

⁷⁵⁴ Lacan evoca el pasaje de la obra de Shakespeare “El mercader de Venecia”.

⁷⁵⁵ Lacan, J. (2010) Op. cit., p. 237.

⁷⁵⁶ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

⁷⁵⁷ Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós. p. 18.

relación. Esta se funda en una exclusión, que es al mismo tiempo inclusión. De allí nuestro esfuerzo hacia una topología que corrige los enunciados admitidos hasta aquí en el psicoanálisis”⁷⁵⁸. Esta topología no sólo encuentra su versión última en los nudos; el concepto de extimidad permite captar y mostrar esta espacialidad de exclusión interior en una noción ya innovadora. Incluso, permite concebir algo más, una renovada inmanencia a partir de la exterioridad que irrumpe en un *exceso* significativo. Esta nueva inmanencia permite concebir el *cuerpo-en-goce* pero a partir de una incidencia trascendente, un más allá que procura un más acá; ese más acá sería la sustancia gozante en tanto tal.

Lacan, no deja de pensar qué es el psicoanálisis a lo largo de su obra, vuelve una y otra vez a esta interrogación, dejando ver su insatisfacción ante las respuestas que va insinuando, delineando. En una vuelta más al psicoanálisis como erótica del cuerpo, plantea: “El psicoanálisis ¿qué es? Es la localización de lo oscurecido que se comprende, de lo que se oscurece en la comprensión, debido a un significante que marcó un punto del cuerpo”⁷⁵⁹. Ya se indicó que el punto no es un punto euclídeo, su dimensión esta surcada por el calce de los tres redondeles en el nudo borromeo. Su dimensión no es la de una partícula o grano de arena, su solidez es aquella que le otorga lo imaginario-simbólico-real. Una textura que se precipita a partir de la incidencia del significante Uno. *Hay de lo uno*, hay significante, y en esta estructural nodal el punto de goce se hace cuerpo. “Este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está excluida completamente de lo que llamé la relación epistemo-somática. Pues la ciencia no es incapaz de saber que puede; pero ella, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber qué quiere.”⁷⁶⁰. El *qué quiere*, se traslada al *qué goza*; en ese movimiento sólo la sustancia gozante permite conceptualizar aquello que excede al cuerpo cartesiano, al cuerpo que la ciencia produce separado de esta dimensión de goce. Y en este contraste con el cuerpo de la ciencia Lacan dice respecto del cuerpo gozante: “Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y

⁷⁵⁸ Lacan, J. (2008) El seminario, libro 16 “De un Otro al otro”. Buenos Aires. Paidós. p. 103

⁷⁵⁹ Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós. p. 149

⁷⁶⁰ Lacan, J. (1988) “Psicoanálisis y medicina” en: Intervenciones y textos 1. Buenos Aires. Manantial. p. 92.

sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada”⁷⁶¹. Lo que se conoce en medicina como el silencio de los órganos, en esa dimensión de salud que el psicoanálisis es incapaz de suscribir, Lacan, dirigiéndose fundamentalmente a médicos en una conferencia en la Salpêtrière en el año 1966, hace uso de un lenguaje apropiado a su audiencia y apela a esta dimensión del organismo. En esa dimensión, el dolor es el que permite dar cuenta de una instancia que no se somete a los términos de salud, entendidos como ausencia de dolor. Asimismo, muchos psicoanalistas formados en medicina suscribían el principio de placer bajo la perspectiva de la descarga de la tensión. En ese contexto el goce aparece, para el cuerpo de la medicina, bajo la fenomenología del dolor, la tensión, el forzamiento, incluso en el extremo de la docilidad de este *cuerpo imposible* para la medicina, bajo la forma de la hazaña: fue siempre el cuerpo histérico el enigma de la medicina, aún en nuestros días: un cuerpo misterioso.

Lacan, no dejó de insistir ante la imposibilidad de un cuerpo silencioso en el campo de lo humano, sino que además mantenía acerca de la vida una similar actitud. *Qué es la vida*, no cesa de ser una pregunta que para el psicoanálisis representa todo su interés. Ante ello, este registro - de la vida- sólo se concibe en el espectro del goce, sabiéndose la vida una propiedad del parlêtre: “Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que *un cuerpo es algo que se goza*. No se goza sino corporeizándolo de manera significativa”⁷⁶². Y al ser la vida una función que puede definirse a partir de la reproducción del cuerpo, ella no puede entonces designarse exclusivamente ni con la vida ni con la muerte. El cuerpo al ser sexuado entraña tanto la vida como la muerte. Allí en esa tridimensión de: cuerpo-vida-muerte encontramos lo propio de su textura herética. El decir se produce desde esa textura nodal, su existencia se rige por el tejido RSI. De allí que lo inconsciente esté anclado en esa textura. En ese tejido algo se desborda, *qué es sexo, qué es eso que allí acontece*, un saber en exceso que siempre se sustrae a la palabra. “Hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé”⁷⁶³.

⁷⁶¹ Ibid, p. 95

⁷⁶² Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 32. (Cursivas nuestras).

⁷⁶³ Ibid., p. 144

La gravedad del cuerpo nos interroga acerca de su volumen, su peso, ¿qué tipo de sólido es el cuerpo? ¿hasta dónde es un sólido? El síntoma da cuenta de su presencia en el mundo, de aquello que es real, precisamente porque no anda, tropieza. Algo del desajuste se hace presente, algo de lo imposible se materializa, irrumpe. Su tropiezo puede ser tan contundente como una ‘pedrada en la cabeza’, sin embargo puede no ocasionar una gota de sangre; una fisura aparece, se hace imborrable, pero no se ve, sólo se siente, se padece de ella en los retornos, los retoños de lo inconsciente, en el extremo su retorno se da en lo real -alucinación-. De ese golpe, de esa piedra dura está hecha la materia de la letra, del significante Uno. De allí deviene un cuerpo. “¿Qué es, entonces, el cuerpo? ¿Es o no es el saber del uno? El saber del uno resulta que no viene del cuerpo. El saber del uno, por lo poco que cabe decir de él, viene del significante Uno”⁷⁶⁴. En esta hiancia entre *saber y ser cuerpo* habita lo inconsciente, se revela el goce, su virtualidad real: su exceso. “Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el verbo tener. Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno”⁷⁶⁵. Esa tenencia se hace inmanencia desde la presencia del significante que da cuenta de la propia presencia del cuerpo. Su imagen impregna el campo de su permanencia, una consistencia que se sostiene en la complicación de los nudos. “Los nudos, en su complicación, sirven muy bien para hacernos relativizar las pretendidas tres dimensiones del espacio, fundadas solamente en la traducción que hacemos de nuestro cuerpo en un volumen de sólido”⁷⁶⁶. Esta traducción se experimenta en la concreción empírica del cotidiano, pero su textura se concibe en el plano de tres registros lacanianos. “*Real, imaginario y simbólico* bien vale la otra tríada que, si se escucha la lección de Aristóteles, compone al hombre, a saber, *noús, psyché, soma*, o incluso *voluntad, inteligencia, afectividad*. Con la escritura del nudo borromeo intento introducir nada menos que lo que llamaré una lógica de bolsas y cuerdas. Evidentemente, está la bolsa, cuyo mito, si puedo decir así, consiste en la esfera. Pero aparentemente nadie reflexionó lo suficiente sobre las consecuencias de la introducción de las cuerdas. La cuerda prueba que una bolsa sólo está cerrada si se la encordela”⁷⁶⁷. Este anudamiento se escribe con la textura de los cuerpos heréticos. En el lugar de la composición aristotélica del hombre, Lacan arriesga su composición, herejía del parlêtre: vida-muerte-cuerpo. Encordelamiento que deja sonar, oír, en su homofonía

⁷⁶⁴ Ibid., p. 172

⁷⁶⁵ Lacan, J. (2008) El seminario, libro 23. “El sinthome”. Buenos Aires. Paidós. p. 147.

⁷⁶⁶ Lacan, J. (2009) Op. cit., p. 161.

⁷⁶⁷ Lacan, J. (2008). Op. cit., p. 144.

con la lengua francesa, el nombre de cuerpo *-encore, en-cuerpo -*. El *encor*-delamiento de los redondeles de cuerda permite la textura nodal que se sostiene en las propiedades de cada uno de estos redondeles: consistencia, agujero y ex-sistencia. En esos calces se localizan los goces del serhablante, de su cuerpo gozante. Goce absoluto siempre imposible. Exceso presente en cada punto -fálico, del sentido y del Otro- donde el vacío se revela en un objeto. La Cosa se sustrae y el objeto se presenta en su simulacro de *objeto a*. De fondo queda el cuerpo, su textura de goce.

Conclusiones

El propio recorrido del trabajo ha permitido ir abriendo distintas problemáticas en torno a lo que inicialmente plateamos desde el título mismo de la tesis. Desde ese abrir caminos no nos planteamos afrontar este apartado en los términos normativos de una conclusión del trabajo. Estaría tal vertiente en la dirección opuesta a lo que realmente se quiere con esta investigación. Se han intentado construir y plantear algunos problemas en torno al *cuerpo* y lo que desde Lacan se puede sostener como una *sustancia gozante* en las coordenadas de lo inconsciente para el campo psicoanalítico. No obstante, algunas cuestiones ya enunciadas dan cuenta de las tesis que hemos propuesto a lo largo de este trabajo de investigación y por ello serán retomadas. Podría insistirse en algunas de ellas ya que han sido las ideas que dan fuerza argumentativa al desarrollo de cada uno de los apartados y capítulos que se han presentado y que tienen el valor conclusivo de nuestras propuestas - apuestas-. No se dispuso en el ordenamiento de la tesis de apartados dedicados a las conclusiones que se iban construyendo, sin embargo, esas tesis han sido formuladas, de ahí que ahora se puedan leer en una secuencia que intentará transmitir su posible alcance. El cuerpo del trabajo así como el propio concepto de *cuerpo* se ve bajo la perspectiva de lo parcial y la unidad. En él se ha ido construyendo el sentido de una elaboración que se desborda y se traza en el límite.

El contexto del trabajo giró en torno al individuo aquejado de inconsciente -sujeto, parlêtre y sustancia gozante-, podrían ser nombres de esta hipótesis planteada por Lacan en la clase del 26 de junio de 1973⁷⁶⁸, ya referida en varias ocasiones a lo largo de esta elaboración. Habíamos afirmado que este individuo aquejado de inconsciente tiene en el concepto de sujeto, y más concretamente en el neologismo de parlêtre, su referencia directa, ese *alguien* que en suma es una sustancia de goce. Ahora, ese *alguien*, eso que puede nombrarse *cuerpohablante*, al ser concebido desde una sustancia de goce -indistintamente de que pueda entenderse allí una cosa pensante y una cosa extensa-, inaugura un modo de concebir la subjetividad que rompe con criterios discernibles de lo que es una individualidad. La sustancia gozante se establece como consecuencia, un efecto, de la incidencia de lo inconsciente -en tanto la lengua significativa-, en el cuerpo, podemos escribirlo: *en-cuerpo*. No hay distinción necesaria con relación a lo que es cuerpo de la lengua, de afecto, y el cuerpo que podría contarse empíricamente como *uno*. Se abre

⁷⁶⁸ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 171.

una multiplicidad de planos cuando se concibe el sujeto de lo inconsciente, pero esos planos pueden concentrarse en las tres dimensiones del decir que planteó Lacan: la *dichomansion (ditmension)* del lenguaje. El corpohablante habita en lo real, simbólico e imaginario. Desde esos tres registros algo de la individualidad se diluye, confluye, se distorsiona. Lo que era un individuo entonces discernible se hace difuso, aunque se cuenta como *uno*, algo de eso que hay como *uno* lo excede. Lo más propio y singular está constituido por la ajenidad de la lengua. El significante en su *exceso* produce un cuerpo, genera un efecto de sujeto en ese cuerpo que habla, que primero *lalalea*, y en esos sonidos algo de la satisfacción singular se dice, *eso* que balbucea ha marcado el cuerpo. Un impacto, una escritura da cuerpo desde una exterioridad absolutamente intrusa, pero lo intruso es el *uso intro* que configura inauguralmente su modo de gozar.

No hay inteligencia que no esté *desprogramada* por esta irrupción de goce inaugural de la lengua en lo viviente prometido al lenguaje, casi parido por él. Eso precisamente lo hace corpohablante, un cuerpo de lenguaje no adherido exclusivamente al orden semántico. No es el cuerpo discursivo que habita el saber de lo enunciado. Se trata de un sujeto anclado a un cuerpo de goce, el lenguaje no alcanza para la inscripción inicial del sinsentido que la letra imprime en ese ser-en-falta. La inteligencia artificial, por ejemplo, se ha ido consolidando en un campo de investigación y promesa en torno al privilegio que se le otorga al lenguaje en lo humano. Programar para producir un lenguaje tan sofisticado que sea capaz de *consciencia*, de sensibilidad, de sentimientos y de afectos. Todo ello desde el lugar de la cognición, de un lenguaje programable. Programado al punto de abrirse a lo que se puede concebir como consciencia. En ese campo de la inteligencia *-del cuerpo- humano-*, la sustancia de goce sería absolutamente impensable, inadmisible. La coalescencia de goce que supone el significante *en-cuerpo* es una posición radicalmente distante de cualquier articulación teórica que pueda concebirse desde las ciencias de la subjetividad, incluso en los campos que están en la dirección de lo cognitivo. Con este concepto Lacan inaugura un estilo de razonar con relación a lo inconsciente, al sujeto y al cuerpo que no se somete a ninguna política ni desde las ciencias ni desde las esferas del poder instituido. Su propuesta da cuenta de lo irreducible singular en el sujeto de la lengua que es cuerpo en acto.

Partimos de que con Freud se ha admitido algo de la noción de lo inconsciente. Por supuesto, no deja de ser una opción que puede asumirse o no desde los distintos campos de saber

referidos al sujeto, al individuo, a la “realidad humana”. Sin embargo en el supuesto de su admisión, resulta sin duda más difícil incorporar, con respecto a esa dimensión de lo inconsciente, lo que se articula con relación a la pulsión, y más si se le denomina pulsión de muerte. Pero, lo que parece aún un campo abierto, apenas inaugurado, es lo que se puede entender a juicio del propio Lacan, como *el campo lacaniano*. Así lo mencionó en ese texto ya comentado: “Por lo que se refiere al campo del goce -por desgracia, nunca lo llamarán el campo lacaniano, porque seguramente no tendré tiempo ni siquiera de sentar sus bases, pero lo he deseado-, hay algunas observaciones que hacer”⁷⁶⁹. Ciertamente, el campo lacaniano es lo que hemos ido desplegando en relación el concepto de sustancia gozante. Como bien afirma Lacan, al final de la cita referida, este trabajo no es más que algunas de esas observaciones que *hay que hacer* en relación al cuerpo, al sujeto y lo inconsciente. Un campo que es originalmente concebido por Lacan y que conlleva a un cuestionamiento o, quizás, a cierto reordenamiento de la articulación teórica en psicoanálisis y concretamente en conceptos que atraviesan el campo de las ciencias conjeturales -aquellas que no son matemáticas-.

Retomemos, ahora sí, algunas de las cuestiones que se han ido perfilando como consideraciones “finales” de esta investigación en distintos tramos del mismo. Así como Nancy planteó una lista de indicios sobre el cuerpo, retomaremos en este último recorrido desde un gesto similar, no lo numerable en indicios sobre el cuerpo, sino lo que del cuerpo se ha ido tejiendo en esta investigación, sus impasses y nuestras apuestas. En suma, nuestras tesis. En lo sucesivo, entonces, haremos una suerte de compendio singular de algunas de las cuestiones planteadas. Separaremos esas “tesis” con el asterisco (*).

*

Nos preguntábamos desde la introducción a este trabajo si el concepto de goce implica alguna novedad con relación a los conceptos freudianos de pulsión de *vida y muerte*. De alguna manera se ha ido formando una *doxa* extendida en el campo psicoanalítico alrededor de esta cuestión. Se suele dar por sentado -quizás por causas didácticas o de simplicidad pedagógica-, que el goce es un término que reúne en uno solo lo que Freud ya había establecido en dos. Anulando así la complejidad de la articulación teórica de Lacan, y cerrando los caminos a otros

⁷⁶⁹ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 17. Op. cit. p. 86.

conceptos que a partir de ese nuevo espacio conceptual quedarían abiertos. Desde nuestra propuesta, entonces, la sustancia *viva* es vida y muerte a consecuencia de la inserción del significante en lo real. De allí deviene un cuerpo. No se invalidan las nociones de pulsión de vida y de destrucción, que de forma ingeniosa y eficaz para la clínica introduce Freud. El *concepto de goce* no se reduce a una nueva nomenclatura de la pulsión de muerte y vida. Se trata de un espacio conceptual que abre una dimensión no relacional de la sexualidad y que adherida al cuerpo se concibe a causa del significante. Un significante que es capaz de concebirse al margen de sus efectos de significación. En el significante algo excede y se sustrae a lo semántico y eso se sabe en lo insabido del cuerpo: lo inconsciente.

La función de lo escrito abre las coordenadas conceptuales a un cuerpo pulsional que se reconoce perturbado desde el origen mismo. Este cuerpo estremecido y conmocionado reconoce la pérdida antes que la propia ley del lenguaje opere en sus privaciones y prohibiciones. La efectividad de la ley, de la cultura, del mito de Edipo se instala posteriormente ante una negatividad primera que es introducida por el significante como tal, por un exceso de *lalengua*. Se es sujeto de lenguaje y un cuerpo de *lalengua*. Deseo y goce encuentran una vertiente en el campo inaugurado por Lacan que remite a estas nociones freudianas de libido y pulsión. Pero lo que esta nueva articulación lacaniana inaugura para concebir el sujeto de lo inconsciente, va más allá de esa remisión. Sin desconocer las deudas conceptuales con Freud, a partir de Lacan un nuevo concepto ha visto luz en el campo psicoanalítico. Entonces, pulsión y libido son nociones freudianas que en el campo lacaniano siguen operativas, pero que se diferencian del goce. El goce no es sin el cuerpo y en ello la incidencia de *lalengua* *marca* la diferencia entre una y otra conceptualización: lo sexual se escribe con Lacan desde la no-relación.

*

La diferencia entre Freud y Lacan, la que nos interesa subrayar porque es la razón que distingue un campo del otro, se refiere a la concepción operativa del lenguaje y su vacío de sentido. La incidencia que éste tiene en un viviente que no puede concebirse desde un ámbito de lo dado sin la interacción desconcertante que implica la presencia de la lengua. El lenguaje provoca un desarreglo respecto al viviente y sus funciones vitales. Está *tocado* por el significante y tal afecto desborda sus bordes -delimitación-, de un ser orgánico. Este saber vital perdido se ve compensado a su vez por la unidad que introduce la imagen del cuerpo. Sobre el lenguaje y su

función de *tocador* hay una doble incidencia, una en la fragmentación y el corte; la otra, en hacer *un* cuerpo. Este efecto del significante afecta al cuerpo sacándolo de un desamparo inicial a otra forma de exilio. En el exilio de la lengua, su auxilio es el discurso. Habita la dimensión del decir y en ese mundo de la palabra ocurre su arreglo y un desarreglo, queda algo *a-reglado*. Algo que no reparará jamás la pérdida inicial, ese desarraigo se torna incurable. Sólo desde esta negatividad fundadora se puede saber hacer con lo que *no hay*. La afirmación de la vida, ocurre en el marco de una negatividad negadora, inaugural, por efecto de esta incidencia de alteridad.

El lenguaje, su tocar estremecedor, turbante; fragmenta y divide, genera agujeros y cortes que constituyen lo primigenio de las zonas erógenas. Antes que el cuerpo están las zonas. En esta artesanía sadeana de *lalengua*, el lenguaje ofrece la unificación, la totalización de lo pulsional parcial, se construye un cuerpo entero, una figura unitaria. Encontramos en esta concepción que introduce Lacan lo real de la mitología freudiana. En el marco del lenguaje, en el campo lacaniano se abre la dimensión de lo que *eros* y *thánatos* en forma separada conseguían en una férrea y fabulada lucha. El cuerpo está disputado, ciertamente, pero por el antagonismo de un goce en exceso que lo agujerea, y no encuentra el sosiego de un objeto que suture esa abertura originaria por efecto del significante. No hay sentido ni objeto que colme la ausencia de un ser total, de una totalidad nunca lograda. Pero el objeto y el sentido serán el consuelo que ofrece el discurso, el significante, para sostenerse en la existencia. De ahí que podemos afirmar, de acuerdo a nuestra tesis que: el cuerpo en tanto *todavía vida* es lo abierto cerrado. *Todavía vida* se refiere a la vida extremada, la realización extrema de la vida que encuentra la muerte, la revela: eso es el goce.

*

En la introducción ya anunciamos la relevancia que tenía el preguntarse por la posible vertiente *realista* en Lacan. La concepción que desde el inicio de su enseñanza asume respecto del lenguaje va tomando diversas derivas que transcurren en lo que hemos denominado el *desfiladero del realismo*. Para él, el lenguaje, los significantes y las palabras no sólo representan, no se reducen a la nominación. Al contrario, su punto de partida respecto a ello le lleva a tomar la lengua en su carácter de *cosa*, de *objeto*. La materialidad de la letra no sólo es semántica, se inscribe en el vacío del sentido. No se concibe desde lo sutil de un cuerpo sin lugar. El Otro del lenguaje se hace cuerpo, se inscribe en el cuerpo y desde esa perspectiva su materialidad excede

la significación. Son elementos de goce, pueden escapar a la articulación, se hacen objetos. La eficacia de la experiencia analítica se sostiene en esta concepción real del significante que no desconoce su estatuto de simulacro. De ahí que pueda concebirse la diferencia absoluta, la singularidad desde la afectación-*hecceidad*- significante. Esta incidencia es un real acontecimiento desde lo que lo que hemos planteado en este trabajo de investigación.

*

En ese marco de lenguaje y *lalengua*, se escribe la historia del erotismo para el ser hablante. El autoerotismo y el narcisismo freudiano encuentran en este *tocamiento* lingüístico su fundamento. La *filosofía en el tocador* de Sade, encuentra sus *ecos* en el estremecimiento que implica el tocador significativo cuando se trata de sus efectos; de cortes, fragmentaciones y agujeros que instalan las zonas erógenas. El autoerotismo en un tocador que estremece. Sade, diría complacido, que destroza y desgarrar. Pero, en Lacan, el impacto es del orden de lo traumático siendo esto lo inaugural y fundador en la subjetividad. La verdadera filosofía ocurre en el tocador, si por ella se entiende los efectos de goce que produce la incidencia de *lalengua* en el viviente. Quizás, por ello, Lacan, prefirió el término antifilosofía, aunque sea, la suya, una cierta *filosofía de tocador*. No es sin el goce que emerge el saber, un saber trastornado por el tocador, que ocurre en el tocador, que se desborda y se hace exceso.

*

Los órganos, la parte, se enajenan respecto al todo del cuerpo y el cuerpo se enajena de sí mismo. De la zona erógena parcial se pasa al *ground zero*. La *zona cero* después de la bomba nuclear de *lalengua*. Su impacto no es menor, devasta el goce del viviente, el supuesto goce natural de la función vital. La regulación de la vida, su autoconservación queda bajo el arma atómica de la *letra*. Un cuerpo nuevo emerge en la zona cero. Sus instrumentos no están al servicio de la adaptación y la conservación. El ojo enceguece, la mano se aquietta, el dolor ahoga. Así, el goce se establece en un concepto que hace ruptura con cualquier concepción previa en el psicoanálisis sin desconocer por ello su deuda simbólica con los caminos y articulaciones teóricas forjadas por Freud. No se trata de resaltar en detrimento de otros lo que Lacan ha propuesto, y en ocasiones estabilizó conceptualmente para el campo psicoanalítico, sino de abrir algunas de sus articulaciones que han quedado oscurecidas por la densidad y amplitud de su

obra. Nuevas lecturas en el marco de los avances y revisiones críticas que en torno a sus aportaciones se pueden subrayar, incluso hacer aparecer en su innovación.

*

El goce sería esa *contra natura* del cuerpo, se apodera de él como quién hace uso de algo impropio. No es más que una instancia negativa, un inútil. “Es lo que no sirve para nada”⁷⁷⁰. Sin embargo, embarga el cuerpo, lo defrauda, se instala como el goce que no debería respecto al supuesto perdido. Se trata de un goce indecente, imprudente; la ajenidad radical. En ese cuerpo el principio del placer se encuentra desbordado, sin ley que regule, sin esta dimensión regente en el serhablante. Si el alma es la forma vital del cuerpo, la suma de sus funciones, estamos ante un cuerpo *desalmado*, pero no sin *almor*. Sin la forma de su imagen, sin eso que lo anima. Para Lacan, el cuerpo de goce, el cuerpo desregulado del principio del placer -ni más allá, ni más acá-, es cuerpo de *almor*; un cuerpo errante, aberrante, hereje.

*

Y siendo esta incidencia del significante, de la lengua, tan abrumadora, siendo un acontecimiento de cuerpo ¿Qué es el trauma -*trauma*- en el sentido de Lacan? ¿Cuál es su *afecto* nos preguntábamos? Trauma y afecto no son sino consecuencia de la inserción en el lenguaje. Antes de la ley de la cultura, sus órdenes y mandatos, un régimen se incorpora en el viviente. Este régimen desconoce la ley. No se hace por ello indisciplinado a capricho, opera al margen de la voluntad haciéndose la más férrea de las voluntades. Desigual a la ley es capaz de valerse de ella para fomentar su satisfacción. No tiene parámetro aunque la distancia entre lo que busca y realmente alcanza se constituya en su referente de malestar. Ese saber insabido es el saber que se incorpora, es en-cuerpo. Ante ese acontecimiento de cuerpo, que es *la lengua*, el principio de placer se ve supeditado a su fracaso. En consecuencia, el goce es el sentido que ha perdido todo cuerpo. Un agujero que se traga sus propios bordes, así es su dimensión gravitatoria -su *pesaje*-. No es sustancia sin materia, materia insustancial que borra toda silueta y cuerpo unitario.

⁷⁷⁰ Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós. p. 11.

*

Por ello, en Lacan, no basta una concepción de lenguaje que se quede en la cercanía del campo lingüístico. En una relación de no-relación establece con él algo como lo que establece con la filosofía. Aunque no haya usado jamás la construcción de una negación al estilo: *antilingüística*, para ello empleó, más bien en forma afirmativa, que lo suyo iba de *linguistería*. En este marco, que no se distancia de lo que sirve al terreno de eso llamado antifilosofía, propone lo que tiene de *real* su noción de inconsciente. Así lo hemos entendido: *lalengua* es sinsentido hablado, está sujeta al goce y no a la significación. Este goce queda en las cicatrices del cuerpo, se escribe al modo de los estigmas, de un tegumento significativo. Ese es el material con el que está hecho lo inconsciente en su núcleo, y ese núcleo son sedimentos de esta lalengua oída y hablada en el cuerpo. Sucesos de cuerpo que esta *lalengua* produce en forma contingente en el tiempo inaugural en el que el existente adviene al mundo. El inconsciente elucubración permite descifrar algunos fragmentos de esta *lalengua* inaugural. Los elementos de lalengua, desprendidos de su articulación significativa cobran el valor de *cosas*, son *objetos* de goce. De allí, que Lacan pueda plantearse un discurso que sería de lo real. El significativo al ser tomado en su vertiente de letra o signo toma esta dimensión concreta y real. Su carácter de semblante no es sólo y únicamente lo que da cuenta del lenguaje. Hay también *algo*, una cosa que se hace referencia y que puede ser alcanzado desde lalengua. Esta dimensión del significativo en tanto signo o letra es sin sentido. Se caracteriza por su efecto de goce. La exterioridad del lenguaje se encuentra en esa distancia que se nombra como inconsciente, que se estructura como un lenguaje, lenguaje que no podemos sino asumir en tanto corporizado.

*

Para el parlêtre el cuerpo está perdido desde el inicio. Adviene a un mundo que lo habla y lo captura en la lengua. Ante ese no ser cuerpo, el cuerpo se adquiere, se tiene. Y también, así, disponiendo el parlêtre del lenguaje, habla con su cuerpo. Las marcas, las huellas escritas en su cuerpo le hacen hablar, se adhiere al significativo. Tenemos así, entonces, que nuestro cuerpo es un conjunto articulado de significantes, y también, desarticulados, aislados, separados. Alteridad y soledad; relación y no-relación.

*

Si hay un uso de la palabra que desatina, que yerra sin remedio, es aquella palabra del lenguaje que intenta referirse, que intenta nombrar el *cuerpo*. Quizás cuerpo sea una palabra *de más*. No hay manera de emplearla sin que el lenguaje resbale en su multiplicidad significante. Expresa la fractura del sentido. El cuerpo está del lado de lo *sentido* que hace estallar cualquier significación. Es lo *sentido* sin sentido. El cuerpo no es y sí es el significante, es y no es el significado. Sin duda se exhibe y expresa en el quiebre del lenguaje. Resuena en el impacto de las palabras cuando tocan su extensión, en ese momento no hay extensión, se produce el extravío de la consistencia y la completud. La unidad corporal es una ficción -simulacro-, que nos da la vida y nos la quita, en el supuesto estado originario que la vida es. Lo cierto es que no hay cuerpo sin la redes de la significación, pero puede que sea la negación de éste, su pura mostración y estremecimiento fuera de sentido: su límite.

*

Lo que se fractura en el orden del sentido y que ocurre en él, podría llamarse *cuerpo*. Eso que existe en la suspensión misma de todo sentido pero que aparece en su campo, se hace cuerpo. Su existencia de cuerpo expone en sí misma el quiebre del sentido. La psique es el cuerpo, incluso iría más allá de ello -Lacan- cuando propone la noción de *parlêtre*: un *cuerpohablante*. Este cuerpo que habla no sabe nada de ello, psique no sabe que es cuerpo y cuerpo no sabe qué es. Eso es un misterio, el misterio del cuerpo que habla y que al hablar goza y no quiere saber nada de ello. Esa es la apuesta radical de Lacan, quizás ni Freud ni Nancy lo leen así. El secreto de ese cuerpo, de la psique, es que no quiere saber nada de eso que goza en lo inconsciente. Se trata de un cuerpo que se suspende en el marco del sentido, que es la suspensión, la subversión de la sustancia. Eso que para Lacan se escribe como lo real. Allí está la psique para Lacan, lo que reside como sujeto en cuerpo: sustancia gozante.

*

Para darle un giro más a esta concepción que toma el cuerpo desde el significante y su coalescencia de goce, habría que pensar el significante como un *exceso* en sí. El significante estaría planteado, desde la perspectiva realista de Lacan, en su *colmo* tomándose a sí mismo

como *objeto*, como *cosa*. Desde una concepción así, donde el significante sería su propio *exceso*, el *ground* del cuerpo se entiende como un *exceso* en sí al ser causado desde el significante. Su vertiente es la del *exceso*, sea lea éste en su costado semántico o de letra, -sinsentido-.

*

No habría una heterogeneidad que suponga al significante por un lado y al cuerpo por el otro y que requiriesen de peculiares artilugios para ser reunidos en una entidad. El significante en su colmo es el *exceso* de la sustancia gozante. No introduce *exceso*, lo *es*. El sentido, siempre equívoco, por estar sujeto a la combinación incesante del significante conduce a la infinitización metonímica. Se produce un colmo, este colmo muestra el costado de la ausencia del sentido al encontrarse con la falla del mismo, su falta de univocidad. La falta de sentido, su pura letra formaliza el sinsentido -*non sens*-. En ambas expresiones del significante, su versión poética y matemática -lógica-, el *exceso* da la marca de su presencia, su escritura: un-decir.

*

Así el cuerpo se constituye a partir de una condición trascendente. Esta transcendencia obedece al significante. Este *exceso* se hace *en-cuerpo*. Una vez concebido desde esta perspectiva, el cuerpo desafía la dimensión trascendente al hacerse en un campo de inmanencia. Este campo inmanente es el propio cuerpo gozante. Si tomamos el *gesto*, que se propone a partir del significante planteado en colmo de sentido y sinsentido, es el registro del goce el que se hace presente, un *exceso* de cuerpo. El significante *en-cuerpo* podría escribirse desde este exceso como un *ecce-sexo*: he aquí un cuerpo sexuado.

*

La lógica que propone Lacan para concebir al cuerpo sólo puede ser acogida desde una perspectiva del decir. Y esto se localiza en una topología que permite plantearse el espacio fuera del *more* geométrico. En ese espacio inédito para el parlêtre, el goce, la sustancia gozante, es condición del cuerpo. Su función en el psicoanálisis no puede considerarse al margen de lo inconsciente. Es en el cuerpo *-encuerpo-* donde lo inconsciente se localiza y allí, en eso que *se goza*, se instaura una nueva economía: en el lugar del *qué quiere decir* prevalece el *qué goza ahí*. El exceso es el valor inútil de esta economía. “Desde que la introduje en nuestro uso, intenté indicar que la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo, pero no cualquier relación. Esta se funda en una exclusión, que es al mismo tiempo inclusión. De allí nuestro esfuerzo hacia una topología que corrige los enunciados admitidos hasta aquí en el psicoanálisis”⁷⁷¹. Esta topología no sólo encuentra su versión última en los nudos; el concepto de extimidad permite captar y mostrar esta espacialidad de exclusión interior en una noción ya innovadora. Incluso, permite concebir algo más, una renovada inmanencia a partir de lo exterioridad que irrumpe en un *exceso* significativo. Esta nueva inmanencia permite concebir el *cuerpo-en-goce* pero a partir de una incidencia trascendente, un más allá que procura un más acá, ese más acá sería la sustancia gozante en tanto tal.

*

La instancia de lo Otro, el lugar que no tiene lugar sino en el cuerpo, replantea en definitiva lo que del cuerpo se puede afirmar y negar. El lugar del Otro como una inscripción corporal tiene la letra de un eco, de un resonar que consueña con la musicalidad sin ley de *lalengua*. Este sonar, equívoco *-equibocado-*, se reitera en la fisura de un cuerpo quebrantado, de un decir. Este decir se lee en el *sentir* del goce, de un cuerpo *re-sentido*. Un cuerpo *æfectado*.

⁷⁷¹ Lacan, J. (2008) El seminario, libro 16 “De un Otro al otro”. Buenos Aires. Paidós. p. 103

*

Precisamente el cuerpo no es sino escritura, un gesto, una mueca de lo que se fractura en el sentido, casi una *llaga*. El cuerpo es la propia *excritura*. No lo exterior al sentido sino su quiebre. Aquello que se fractura no puede decirse, no se dice, se escribe, se toca porque fue *tocado*, trastornado, perturbado siendo cuerpo, porque es cuerpo. El cuerpo que nos muestra Lacan a partir de la experiencia de lo inconsciente, es un cuerpo *tocado*, prácticamente golpeado por el significante. No es un toque ni brusco ni sutil, ni fuerte ni débil, no se trata de maltrato o caricia, sencillamente trauma -*trouma*-; hace agujero en el sentido, en *lo sentido* que en él se ve inaugurado a partir de ese *toque* de *lalengua*. Se trata de un cuerpo que se tiene, que nos tiene, y que nadie posee del todo, se hace de ese cuerpo un goce *no-todo* en la fuga de su sentido. Este cuerpo, no puede sino concebirse desde una nueva sustancia, una sustancia quizás sin precedentes donde rige esta peculiar posesión, una suerte de usufructo, una instancia negativa⁷⁷²: el goce.

*

El cuerpo como una escritura, sería propiamente lo escrito, -excrito-. No se inscriben sobre una superficie elementos que ahuecan cierta sustancia preexistente, la existencia misma es la respuesta del sujeto, es el producto o la emergencia de la propia escritura significante. Por ello, preferimos ante esta perspectiva de exterioridad del significante, que se hace inmanente en la existencia del cuerpo como tal, no expresarlo en términos de escritura, sino de *excritura*. La *x* como marca de lo *éxtimo*, de esa exterioridad interior, lo más íntimo, no del sujeto sino lo sujeto a esa *excritura*, la *x* de una marca que designa aquello ausente que condiciona contingentemente la existencia en el *algo* que añade cuando realmente se sustrae. Sería el saber que testimonia de la exterioridad de un goce que se hace inconsciente en lo inmanente de un cuerpo.

*

El aparato de goce, tal como se ha ido planteando no es sino la *téchne* de *lalengua*. Producción de cuerpos-significantes y por ello gozantes. Creación a partir del vacío del sentido.

⁷⁷² Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20. Op. cit. p. 11.

Allí su más firme y sólido sentido. Los cuerpos son *en-cuerpo*. Su existencia precede a la esencia, lo son siendo cuerpos en acto. De allí que la psique no sea sino extensa y no sepa nada de ello: su extensión, es tensión del goce: ambivalencia de soledad y alteridad. El cuerpo no se sabe y desde ahí posibilita el saber hacer.

*

Sin duda, con Lacan se asiste a una *función fálica* que tiene un carácter estructural y universal para todo ser hablante. Lo que se inscribe bajo la modalidad del *para todos* en sus fórmulas de la sexuación posibilita a su vez que algo se inscriba de forma contingente, un goce que sin prescindir de la función fálica -la castración-, se adiciona a ella, algo -suplementario- se hace presente bajo la cuantificación lógica del *no-todo*. Esta dimensión de goce que tiene afinidades, por tanto, con lo infinito -sin medida- insta una modalidad de la castración que no fue considerada por Freud. Las coordenadas de un pensamiento binario que se desprende de una función fundamentalmente universalizante, se ve alterado a un *algo más* que un binarismo, algo que excede el patrimonio del dos, entendido, como lo masculino y lo femenino. Si bien se conserva lo que el significante nombra de real, bajo los dos sexos, el goce que se inscribe bajo modalidades lógicas del *tudo* y el *no-tudo* abren un nuevo registro respecto a lo imposible que no se consideraba en la concepción freudiana.

*

De los 58 indicios sobre el cuerpo +1 de Nancy, todos y ninguno son el cuerpo gozante. La sustancia gozante no es el indicio del cuerpo, es lo que en este trabajo hemos llamado: *en-cuerpo*. Podrían describirse en una lista aún más amplía los indicios sobre el cuerpo o sencillamente escribirse, y en eso sí escribirse de acuerdo a Nancy, una sola fórmula *excrita*, como lo hemos nombrado aquí: una *excritura* real de la sustancia de goce que nos propone Lacan. Ese es, desde la perspectiva de esta investigación, el cuerpo que se tiene y que se es, sin tenerse, sin serlo. Por otro lado, el cuerpo como sustancia gozante tiene un modo parcial y fijado de aparecer en la versión conceptual que ofrece Lacan del *objeto a*. Las configuraciones concretas en las que este cuerpo aparece bajo las modalidades del objeto son: la mirada, la voz, las heces y el pecho. Indicios sobre el cuerpo según Nancy, que para Lacan no se ven reducidos

cuantitativamente a cuatro, ni fuerzan una ontología de la presencia a lógicas circunscritas de la corporización, sino que revelan el vacío que fundamentalmente hace al cuerpo en modalidades de goce que dan cuenta del ser en falta, del sujeto de lo inconsciente. El acontecimiento de cuerpo sale de la estructura del lenguaje pero se encuentra en la existencia de un *sentido* vacío de sentido. El cuerpo excrito es una sustancia de goce en su infinitud semántica, en lo abierto del sinsentido -ausencia de sentido-, en la fijación parcial -finita- del *objeto a* que se sustrae y aparece en sus modalidades pulsionales. Un cuerpo local y deslocalizado en la lengua, singular. Un cuerpo regional en sus bordes y desbordes. Un agujero central -vacío- exhibe el corazón del ser (*Kern unseres Wesen*) cuando este cuerpo se concibe desde el anudamiento borromeo. Este cuerpo -sujeto, parlêtre, individuo aquejado de inconsciente-, se hace ajeno a sí mismo, se borra en cualquier posible identidad, su delimitación es siempre abierta. Se hace cuerpo *no-todo*. Hay de ese cuerpo sexuado, su sexualidad es el *bug* que se escribe bajo el axioma del *no hay* de la relación sexual. En esos cuerpos sexuados que se sustraen al *todo* fálico, el modo de goce se verifica uno a uno, no puede de ellos decirse nada universal -impasse-, en ese cuerpo la infinitud se cuenta de *uno* cada vez. Este cuerpo *imposible*, en su impasse, quizás pueda concebirse como trascendente-inmanente, en ese *exceso* significante-en-cuerpo. Ese cuerpo es una posibilidad de emancipación, pues no hay otra emancipación que la liberación de las esencias: este cuerpo es ausencial, existe. En suma, se trata -se trama-, un *cuerpo herético*.

*

Esta investigación deja abiertas posibles cercanías con autores que cuestionan la idea del sujeto de la metafísica, de un individuo moderno que estaría en la posición de presupuesto. La exposición de un cuerpo, de una sustancia de goce como lo expresa Lacan, tendría resonancias con estos autores que se cuestionan sobre la ontología de la singularidad y lo común. Que conciben desde el lenguaje y la corporalidad esa dimensión de la subjetividad, que no es sólo *subjectum*. Asimismo con el concepto de goce se pueden encontrar -o buscar, relacionar, comparar, pensar-, por ejemplo, las tensiones con la noción de placer en autores como Foucault o con la de deseo en Deleuze; estas líneas de investigación ya han motivado un trabajo en esa dirección.

El cuerpo sigue siendo, desde la concepción que se abre a partir de Lacan, y de esta investigación, una categoría a revisar en la confrontación con otros saberes que otorgan un lugar

privilegiado a esta dimensión del mismo. Sin duda, Nancy al escribir sobre él, propone una ontología del mismo, el lugar de la existencia. Un trabajo de la mano con este autor es una de las más fructíferas vías para esa sustancia inaugurada por Lacan y explorada en este trabajo. Que se pueda concebir la ontología desde el cuerpo implica que no puede ser una ontología sin sexuación, sin esta sustancia de goce. Esa vía se transita sin el nombre de ontología pero sí con un planteamiento, quizás mutilador, cuando se dice antifilosofía. Cuando se dice experiencia analítica no se puede sino estar *en-cuerpo*. Esa experiencia tiene la estructura del cuerpo que no puede sino ser un cuerpo que habla y goza: he *ahí* su lugar y sustancia. Si bien el planteamiento del *goce* conceptualizado por Lacan no tendría las coordenadas precisas del concepto de “exposición - espaciamiento” de Nancy, sí posee la noción radical de lo *intruso*. El goce es la vida/muerte, un *todavía vida*, nada puede ser pensando/sentido en torno al cuerpo sin esta radicalidad extranjera íntima. La experiencia de esa ajenidad radical es el cuerpo propio -que difiere de sí-, inapropiado, ominoso: éxtimo.

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. & Larriera, S. (2004) *Filosofía del límite*. Conversación con Eugenio Trias. Madrid. Síntesis.
- Alemán, J. & Larriera, S. (2009). *Desde Lacan: Heidegger*. Textos reunidos. España. Miguel Gómez ediciones.
- Alemán, J. (1993) *Cuestiones Antifilosóficas en Jacques Lacan*. Buenos Aires. Atuel.
- Althusser, L. (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena libros.
- Apel, K. (1997) *El camino del pensamiento de Charles S. Pierce*. Madrid. Ed. Antonio Machado libros.
- Arendt, H. (2012) *La condición humana*. Madrid. Paidós surcos 15.
- Badiou, A. (2009) *El siglo*. Buenos Aires. Manantial.
- Bachelard, G (1973) *Epistemología*. Barcelona, Anagrama.
- Bataille, G. (2003) “El aprendiz de Brujo” en: *La conjuración Sagrada*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo editora.
- Bentham, J (2005) *Teoría de las ficciones*. Madrid. Marcial Pons.
- Benveniste, E. (1991) *Problemas de linguística general* (Vol. I) Siglo XXI. Madrid.
- Bunge, M. (1969) *La investigación científica*. Barcelona. Ariel.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. Buenos Aires. Paidós.
- Braunstein, E. (2006) *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Brun, Jean (1977) *El estoicismo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Cevasco, R. (2010) *La discordancia de los sexos*. Barcelona. Ed. S&P .
- Davidson, A. (2004) *La aparición de la sexualidad*. Barcelona. Alpha Decay.

- De Saussure, F. (1991) *Curso de lingüística general*. Madrid. Ed. Akal.
- Diccionario de la Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.a ed.). Consultado en www.rae.es.
- Dostoyevski, F. (2006) *Memorias del subsuelo*. Madrid. Cátedra.
- Feyerabend, P. (2003) *Tratado contra el método*. Madrid. Tecnos.
- Ferrater Mora, J. (1979) *Diccionario de filosofía*, tomo I. Madrid. Alianza editorial.
- Freud, S. (1997) *Obras Completas*, vol. IV. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1998) *Obras Completas*, vol. V. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1998) *Obras Completas*, vol. VII. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1998) *Obras Completas*, vol. XI. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (2000) *Obras Completas*, vol. XII. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (2000) *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1998) *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1998) *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, S. (1997) *Obras Completas*, vol. XXIII. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Gilson, E. (1995) *La filosofía en la edad media*. Madrid. Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (2012) *Historia de la filosofía griega., III*. Madrid. Gredos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid. Biblioteca de ensayo Siruela.
- Heidegger, M. (1996) *Caminos de Bosque*. Madrid. Ed. Alianza.
- Hildebrand, D. (2005) *El corazón*. Madrid. Biblioteca Palabra.

- Hillman, J. (1999) *El pensamiento del corazón*. Madrid. Biblioteca de ensayo. Siruela.
- Hofstadter, D. (2008) *Yo soy un extraño bucle*. Barcelona. Tusquets.
- Jacob, F. (2014) *La lógica de lo viviente*. Barcelona. Tusquets editores.
- Kojève, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid. Trotta.
- Lacan, J. (1988) “La tercera” en: intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Manantial.
- Lacan, J. (1988) *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires. Manantial.
- Lacan, J. (1988) “Conferencia de Ginebra” en: Intervenciones y textos 2. Buenos Aires. Ed. Manantial.
- Lacan, J. (1988) “Psicoanálisis y medicina” en: Intervenciones y textos 1. Buenos Aires. Manantial.
- Lacan, J. (1991) “Kant con Sade” en: Escritos 2. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “Acerca de la causalidad psíquica” en: Escritos I. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “El seminario sobre la carta robada” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991) “La dirección de la cura y los principios de su poder” en: Escritos 2. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1991) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en: Escritos 1. México. Siglo XXI.

Lacan, J. (1997) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis” en: Escritos I. México. Siglo XXI.

Lacan, J. (1997) “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” en: Escritos I. México. Siglo XXI.

Lacan, J. (1997) “Posición del inconsciente” en: Escritos 2. México. Siglo XXI

Lacan, Jacques (1997) “La significación del falo” en: Escritos 2. Mexico. Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (1997) La ciencia y la verdad. Escritos 2. Siglo XXI. México.

Lacan, J. (2004) El seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires.

Lacan, J. (2005) Lo simbólico, lo imaginario y lo real. Conferencia del 08 de julio de 1953. En: De los nombres del padre. Paidós. Buenos Aires.

Lacan, J. (2006) El seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2007) El seminario. Libro 3, La Psicosis. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2007) El Seminario, libro 5 “Las formaciones del inconsciente”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2008) El seminario, libro 16 “De un Otro al otro”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2008) El Seminario, libro 23 “El sinthome”. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Lacan, J. (2009) El seminario, libro 7 “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2009) El seminario, libro 20 “Aun”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2010) El seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2010) Seminario, el libro 10 “La angustia”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2010) El seminario, libro 17 “El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2010) El Seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Lacan, J. (2012) “Televisión” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012). “Radiofonía” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan J. (2012) “Lituratierra” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “Joyce el síntoma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “La equivocación del sujeto supuesto saber” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Lacan, J. (2012) “El psicoanálisis y sus relaciones con la realidad” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “El acto psicoanalítico” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “Informe de Roma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “El atolondradicho” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) “La lógica del fantasma” en: Otros Escritos. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) El seminario, libro 19 “... o peor”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2012) *Hablo a las paredes*. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. (2014) El seminario, libro 6 “El deseo y su interpretación”. Buenos Aires. Paidós.

Lacan, J. clase inédita del 31.05.1967 en: www.staferla.free.fr

Lacan, J. Clase inédita del 12.07.1980 en: www.staferla.free.fr y en también en: <http://www.conversiones.com.ar/nota0742.htm>

Lacan, J. Clase inédita del 18.03.1975. En: www.staferla.free.fr.

Lacan, J. Clase inédita del 16.11.1976 en: www.staferla.free.fr

Lacan, J. Clase inédita del 07.06.1967 en: www.staferla.free.fr.

Lacan, J. Clase inédita del 10.05.1977 en: www.steferla.free.fr

Lacan, J. Clase inédita del 10.12.1974. en: www.staferla.free.fr.

Lacan, J. Clase inédita del 10.05.1977. en: www.staferla.free.fr.

Lacan, J. Clase del 16 de noviembre de 1966. Inédita. www.staferla.free.fr

Lacan, J. “De la structure en tant qu’immixtion d’un Autre préalable à tout sujet possible”, 1991, nº 41, pp. 3-19. Tomado de: <http://www.ecole-lacanianne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1926-1981-102>

Lacan, J. Conferencias en EEUU versión tomada de: <http://www.ecole-lacanianne.net/>

Lakatos, I. (1982) *Historia de la ciencia*. Madrid. Tecnos.

Larriera, S. & Alemán, J. (2007) *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Madrid. Editorial síntesis.

Le Gaufey, G. (2013) *El objeto a en Lacan*. Buenos Aires. Cuenco de plata.

Lévi-strauss, C. (1987) *Antropología Estructural*. Madrid. Paidós ibérica.

Lévi-Strauss, C. (1981) *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Madrid. Paidós ibérica.

Lyotard, J. (2002) *La confesión de Agustín*. Buenos Aires. Losada.

Marinas, J. & Gárate, I. (2010) *Lacan en español*. Madrid. Biblioteca nueva.

Marques de Sade (1988) *La filosofía del tocador*. México. Tusquets editores.

Miller, J-A (2004) *Los usos del lapso*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A (2008) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A (2009) *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A (2010) *Extimidad*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J. (2011) *El banquete de los analistas*. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Miller, J-A. (2011) *Signos del Goce*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A (2011) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires. Paidós.

Miller J-A (2011) “De lo ontológico a lo óntico”, en: *Freudiana* 62, 2011. pp 7-27

Miller, J-A (2012) *La fuga del sentido*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A (2013) *El lugar y el lazo*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A. (2013) *Piezas Sueltas*. Buenos Aires. Paidós.

Miller, J-A. Clase inédita del 19.01.2011 ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Clase inédita del 02.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Seminario inédito, clase del 09.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Clase inédita del 16.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Clase inédita 23.03.2011 en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Clase inédita del 04.05.11. ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. Clase inédita del 18.05.11 ver en: <https://aveclacan.wordpress.com/2014/09/25/le-cours-de-jacques-alain-miller/>

Miller, J-A. (2014) *Conferencia de cierre del Congreso de la AMP* en París, 17 de Abril, 2014. Recuperado en: www.wapol.org/es/Template.asp

Miller, J-A. Conferencia inédita. “Leer un síntoma”. ver en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>

- Nancy, J-L (2003) *Corpus*. Madrid. Arena libros.
- Nancy, J-L (2007) *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires. La cebra.
- Nancy, J-L. (2007) *El intruso*. Buenos Aires- Madrid. Amorrortu.
- Nancy, J-L. (2014) *¿Un sujeto?* Buenos Aires. La cebra.
- Nancy, J-L. (2015) *El goce*. Madrid. Pasos perdidos.
- Nasio, D (1995) *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona. Gedisa.
- Pardo, J.L. (2011) *El cuerpo sin Órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia. Pre-textos.
- Rabant, C. (2007) *Entrevista*. Recuperado el 17 de mayo de 2015 en :<http://www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-claude-rabant/11360>)
- San Agustín. (2009) *Las Confesiones* (traducción de Agustín Uña Juárez). Madrid. Tecnos.
- Sauvagnargues, A (2006) *Deleuze, del animal al arte*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Soler, C. (2011) *Afectos lacanianos*. Buenos Aires. Manantial.
- Soler, C. (2013) *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Valls, J.L. (1995) *Diccionario Freudiano*. Madrid. Julian Yebenes, S.A. pp. 335-336.
- Wahl, J. (2012) *Introducción a la filosofía*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Zafiropoulos, M. (2006) *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud: (1951-1957)*. Buenos Aires, Ed, Manantial.
- Zambrano M. (1989) *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid. Alianza tres.
- Zambrano, M. (2004) *La confesión. Género literario*. Madrid. Siruela
- Zizek, S. (2005) *El títere y el enano. El núcleo subversivo del cristianismo*. Buenos Aires. Paidós.
- Zizek, S. (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia. Pre-textos.

Zizek, S. (Ed.) (2006) Lacan, los interlocutores mudos. Madrid. Akal.

Zupancic, A. (2013) “Diferencia sexual y ontología” en: Ser-para-el sexo. Barcelona. Ediciones S&P.